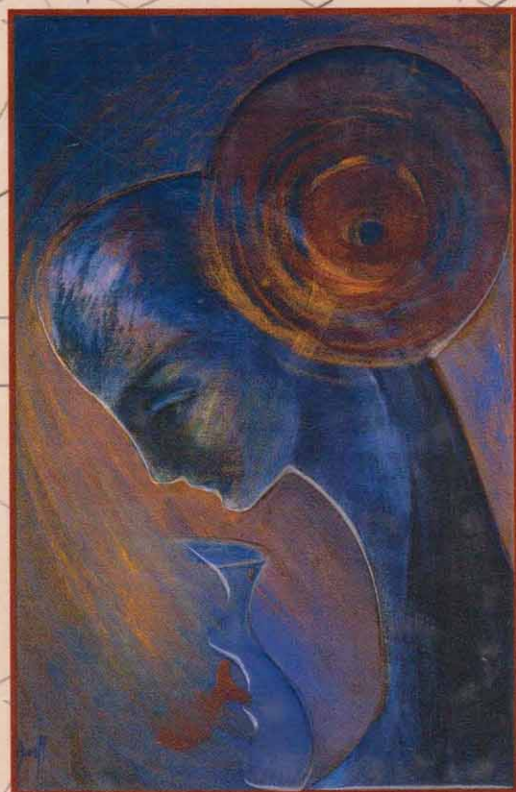
إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي

الدكتور غلام حسين الابراهيمي الديناني
استاذ الفلسفة بجامعة طهران



دار الهادي

اشراق الفكر والشهود

في

فلسفة السهروردي

الطبعة الأولى

١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

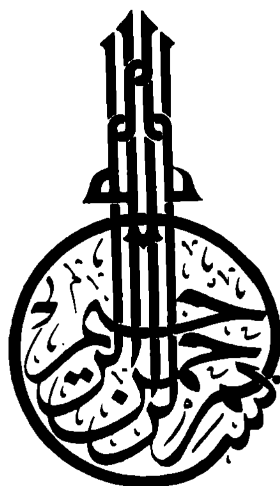
هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ ـ ٨٩٦٣٢٩/٠٣ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان
Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

اشراق الفكر والشهود في
فلسفة السهروردي

تأليف
الدكتور غلام حسين الابراهيمي الديناني
استاذ الفلسفة بجامعة طهران

تعريب
عبد الرحمن العلوي

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

يشغل الشيخ شهاب الدين السهروردي مكانة خاصة ومنزلة فريدة بين الفلاسفة والمفكرين الاسلاميين. فخلال تلك الفترة التي كان منهمكاً فيها في سيره الآفاقي والأنفسي، هبَّ ابن رشد في غربي العالم الاسلامي للدفاع عن الفلسفة وكرس جهوداً عظيمة وشاقة لتحقيق ما كان يصبو اليه بهذا الشأن.

وبذل ابن رشد هذه الجهود حينما وجد أن الفلسفة تواجه خطراً جسيماً بسبب الضربات المتلاحقة التي وجهها لها المناوؤن. لاسيما تلك الضربات الموجهة من قبل ابي حامد الغزالي الذي كان يحمل لقب «حجة الاسلام»، فضلاً عن موقعه الريادي في المدرسة النظامية ببغداد.

ولم يكن التصدي للفلسفة، ظاهرة جديدة، كما لم يكن العامل الباعث على ذلك التصدي وتلك المجابهة، امراً واحداً. ففي النصف الثاني من القرن الثالث ومطلع القرن الرابع، بدأ ابو الحسن الاشعري معارضته للفلاسفة، ثم حذا حذوه كل من ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين الجويني.

ابو حامد الغزالي الذي يعد من ابرز تلامذة الجويني، لم يكن جاهلاً بطريقة

سلفه ولا غريباً عليها. ويعتقد محمد اقبال اللاهوري ان الغزالي لم يكن على المذهب الأشعري، لكنه كان يعتبر هذا المذهب مناسباً لعامة الناس. ويقول الشبلي ان الغزالي يعتقد بأن سر الايمان لا يمكن ان يكشف. ولهذا السبب كان يطالب بنشر الالهيات الأشعرية، ويحذر تلامذته من اذاعة افكارهم الخاصة[١].

وسواء صح كلام اقبال اللاهوري ام لم يصح، ليس هناك شك في أمر واحد وهو ان معارضة الغزالي للفلاسفة لم تكن من نمط معارضة اهل الكشف لهم، وانما كانت تقوم على القياس الجدلي غالباً. ولا نعرف في تاريخ الفكر الاسلامي أحداً بمستوى الغزالي من حيث المعارضة للفلاسفة والتصدي الجريء لهم. ولذلك لا يعد الغزالي فيلسوفاً بالمعنى المصطلح.

أمضى الغزالي ثلاث سنوات من عمره منكباً على مطالعة آثار الفلاسفة ودراستها والتحقيق فيها. وانبرى بعد ذلك لتأليف كتاب «مقاصد الفلاسفة» من اجل ان يبرهن على علميته في هذا المجال. وهبَّ بعد ذلك لتأليف كتاب «تهافت الفلاسفة»، منبرياً خلال ذلك لتفنيد آراء الفلاسفة ونظرياتهم في عشرين مسألة أساسية.

ودّع الغزالي حياته الصاخبة في عام ٥٠٥ هـ ولم يكن لديه من العمر سوى ٥٤ عاماً. ولم يكن تمرده على الفلاسفة ومعارضته لهم، بالحدث الذي وقع فجأة أو ارتسم هكذا في لوحة فكره دون خلفية مسبقة.

الذي كان وراء تلك الحالة التمردية عند الغزالي، هي سلسلة من العلل والعوامل التي كانت متجذرة في تاريخ المجتمع الاسلامي.

وعلى صعيد آخر: كانت للفكر الفلسفي جذور في طبيعة الانسان، ولم يكن بمقدور الانسان ان يقف موقفاً لا أبالياً ازاء عملية البحث والاستقصاء التي يقوم بها العقل عن الحقيقة. ولذلك لم تبق الهجمات العنيفة التي شنها الغزالي على

---

(١) اقبال اللاهوري، سير الفلسفة في ايران، ترجمة آريان بور، ص ٦٣.

الفلسفة بلا رد. ولم يمض وقت طويل على صدور كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة» حتى ظهر كتاب ابن رشد الذي يحمل عنوان «تهافت التهافت» والذي يعد رداً على الكتاب الأول.

بعض القرائن والمؤشرات تشير الى ان كتاب «تهافت التهافت»، من نتاج العقود الأخيرة من عمر ابن رشد، حيث تعد هذه المرحلة، مرحلة نضجه الفكري. وعلى هذا الضوء ـ يمكن القول انه خلال الفترة التي انطلق فيها ابن رشد في المغرب الاسلامي للدفاع عن الفلسفة وترسيخ موقف الفلاسفة المشائين، كانت هناك في المشرق الاسلامي فلسفة اخرى بدأت بالظهور والتبلور، يفصلها عن الفلسفة المتداولة بون شاسع.

وتعد هذه الفلسفة الجديدة نوعاً من الفكر ونمطاً من الشهود، والتي يتسنى تسميتها بالحكمة الاشراقية. وهي فلسفة ظهرت في العهد الاسلامي على يد شهاب الدين السهروردي.

ما هو مهم في هذه الفلسفة، ليس عين ما هو مهم في الفلسفة المشائية. بل بالعكس فما هو غير مهم في هذه الفلسفة، لربما يكون ذا أهمية كبيرة جداً في الفلسفة المشائية. السهروردي لا يعتبر أرسطو محور الفلسفة لأن الفلسفة عبارة عن البحث عن الحقيقة. والحقيقة لا تتحدد بتعليمات أرسطو.

ان افق الرؤية وزاوية الشهود عند السهروردي، أمر واسع للغاية. ويعتقد بأن معرفة السلف بالحقيقة اكبر وأوضح مما هو عليه الحال عند المتأخرين. ففي بعض الكلمات القصار التي أطلقها القدماء تكمن معان كبرى لا يمكن العثور عليها في مئات كتب المتأخرين. وبعض كلمات القدماء تحمل طابع الرمزية، وتتحدث عن حقيقة مستورة، وسر خفي. ولهذا السبب نجد ان لدى الأساطير القديمة أهمية كبيرة. وتتمثل هذه الأهمية في انها تؤلف مبدأ أفكار وعواطف الانسان، وتكشف عن آماله وكذلك عن مخاوفه ومحبته. ولذلك من المناسب ان تكون على صلة قريبة بالفلسفة. فالماضي عبارة عن صحراء مترامية الأطراف

تلاحظ فيها آثار من الماضي الموغل في القدم والأزمان الغابرة.

منذ ألفين وخمسمائة عام بدأ تاريخ الفلسفة في صورة جهود فكرية منظمة، غير ان الفلسفة كانت موجودة قبل ذلك ايضاً على شكل أساطير. ويعتقد هيغل ـ الفيلسوف الألماني المعروف ـ بأن تجلي الذات الالهية في المسيح يمثل بداية العصر المطلق للتاريخ العالمي. وهو العصر الذي أخذ يتجلى فيه العقل المطلق بشكل هادئ ولكن بمعرفة. ولذلك اخذت تتقدم الحياة الاجتماعية للانسان نحو العقلانية تدريجياً. ويعد التاريخ، احدى قصص هذا التقدم الذي أخذ يدرك فيه البشر ذاته، وأخذت تتعاظم فيه حريته. ويعتقد هيغل أيضاً بأن الانسان الابتدائي حر ايضاً لكنه يختلف عن الانسان العاقل في زمانه، في انه لا يدرك حريته[1].

وفي مقابل هذه النظرية، طرح فيلسوف ألماني آخر يدعى «ياسبرس»، نظرية اخرى. فهو يعتقد بأن محور تاريخ العالم، مرحلة سبقت ميلاد المسيح بنحو ٥٠٠ عام. ويقول بأن هذه المرحلة شهدت أعظم وأعمق تطور طرأ على مسار التاريخ. فظهر في الصين الكونفوشيوسية وجميع أنماط الفلسفة الصينية. وظهرت في الهند الاوبانيشاد، وبوذا. وظهرت في ايران الزرادشتية. وظهر في فلسطين النبيان الياس وارمياس. وظهر في اليونان هوميروس، وكذلك بعض كبار الفلاسفة مثل بارمنيدس، وهراقليط، وافلاطون، فضلاً عن بعض كبار كتاب التراجيديا، وأرخميدس[2].

شهاب الدين السهروردي، من بين الذين كانوا يولون أهمية كبيرة للحكمة القديمة، ويرى صواب قدماء الحكماء في ادراك الحقيقة. فكان يدعو الحكمة القديمة بالخميرة الأزلية، ويعتبرها علم الحقيقة. فالخميرة الأزلية الكائنة في

---

(١) هيغل، العقل في التاريخ، ترجمة حميد عنايت، ص ١١.

(٢) كارل ياسبرس، افلاطون، ترجمة محمد حسن لطفي، ص ١٨٧.

طينة الانسان الطاهرة، بزغت كالشمس من مشرق الحقيقة، وكما انها غير محدودة بالمشرق والمغرب الجغرافيين، كذلك هي غير محدودة بحدود الزمان. ولذلك كان اهتمام السهروردي بحكماء الغرب القدماء كاهتمامه بحكماء الشرق القدماء.

ويتحدث هذا الفيلسوف الاشراقي عن «النور الطامس» ويعتقد بأن «افلاطون» كان آخر فيلسوف يوناني تحدث كما ينبغي عن هذا النور. ويشير بعد ذلك الى مجموعة من حكماء اليونان القديمة وايران القديمة الذين كانوا يتمتعون بالخميرة الأزلية، ثم انتقلت هذه الخميرة عن طريقهم الى الأجيال اللاحقة.

يعتقد السهروردي ان خميرة الفيثاغوريين قد انتقلت الى ذي النون المصري، ومنه الى سهل الشوشتري وأتباعه. اما خميرة حكماء فارس الذين يدعوهم بالخسروانيين فقد انتقلت الى الحلاج عن طريق بايزيد البسطامي، ومنه الى الشيخ ابي الحسن الخرقاني وأتباعه.

ومما أورده السهروردي بهذا الشأن:

«وأما انوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة فخميرة الفيثاغوريين وقعت الى أخي اخميم ومنه نزلت الى سيّار تستر وشيعته. وأما خميرة الخسروانيين في السلوك، فهي نازلة الى سيار بسطام ومن بعده الى فتى بيضاء، ومن بعدهم الى سيار آمل وخرقان»[١].

من هذه العبارة نستشف ان السهروردي يؤمن ايماناً عميقاً بالخميرة الأزلية وأنوار السلوك، ويشير الى تيارين متميزين ضمن هذا الاطار. والتباين بين هذين التيارين اللذين وصل أحدهما الى السالكين عن طريق ذي النون المصري، والآخر الى الأجيال اللاحقة عن طريق بايزيد البسطامي، يمثل

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى، ص ٥٠٣.

موضوع دراسة متكاملة ودقيقة. والذين لديهم معرفة بالآثار العرفانية يعلمون جيداً بأن رائحة ولون كلمات الشيخ ابي الحسن الخرقاني، والشيخ أحمد الغزالي، وعين القضاة الهمداني، وحافظ الشيرازي وأمثالهم، تختلف عن رائحة ولون كلمات ذي النون المصري، والجنيد البغدادي، وحتى محيي الدين ابن العربي.

وقعت فئة من العرفاء تحت تأثير الجنيد البغدادي وارتبطت بالمدرسة البغدادية، بينما وقعت فئة اخرى تحت تأثير بايزيد البسطامي وأوجدت المدرسة الخراسانية.

السهروردي خلال تبيانه لخميرة الحكمة، ورسمه لخط المعرفة، قدم بعض ورثة الحكمة وحملة المعرفة في العصر الاسلامي، لكنهم لم يكونوا من فئة الفلاسفة، ولا يطلق عليهم عنوان «الفيلسوف» بالمعنى المصطلح.

رغم الاختلاف في وجهات النظر بشأن معنى الفلسفة وماهيتها، نلاحظ انه قلما يشك أحد في الأمر التالي: الفلسفة نتاج العقل. والانسان باستطاعته ان يعرف حقائق وأعيان الأشياء بواسطة العقل. ويطلق السهروردي على هؤلاء عنوان «حملة خميرة الحكمة»، ويذكر أسماءهم في آثاره. وهم وقبل ان يكون لديهم تعامل مع الاستدلال أو البرهان العقلي، يتعاملون مع سر الباطن والقلب ويحسبون على أهل الكشف والشهود. ولذلك يمكن القول بأن الحكمة عند السهروردي تختلف مع ما قاله الكثيرون بشأنها. وتحدث كثيراً عن الحكمة وكشف عن موقفه بهذا الشأن، لا سيما في وصيته التي سجلها في نهاية كتاب «حكمة الاشراق»، وعكس فيها ماهية الحكمة وطبيعة رؤيته للسلوك الفكري والمعنوي.

السهروردي أكد في وصيته على حفظ الأوامر وترك النواهي الالهية، وكذلك على الاهتمام التام بنور الأنوار والابتعاد عن كل ما لا معنى له، سواء على صعيد الكلام أو على صعيد السلوك، فضلاً عن قطع اية خاطرة شيطانية. ويخاطب سالكي طريق الحق بصفتهم اخوة له ويطالبهم بحفظ ذلك الكتاب وحراسته

واخفائه عن جميع الذين لا يدركون محتواه:

«اوصيكم اخواني بحفظ اوامر الله وترك مناهيه، والتوجه الى الله مولانا نور الأنوار بالكلية، وترك ما لا يعنيكم من قول وفعل، وقطع كل خاطر شيطاني، واوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه، وصونه عن غير اهله، والله خليفتي عليكم...»(١).

ويقول السهروردي بأنه فرغ من تأليف هذا الكتاب في آخر جمادي الآخرة لعام ٥٨٢. ويوصي من يرغب في قراءته والانتفاع به ان يتريض قبل ذلك على مدى أربعين يوماً يحجم فيها عن تناول اللحوم ويقلل فيها طعامه، وأن ينقطع عن كل شيء من أجل التأمل في نور الله واجراء أوامر قيّم الكتاب.

ويؤكد السهروردي على ان الشخص المستعد حينما ينهي فترة الارتياض، يصبح بمقدوره الخوض في موضوعات هذا الكتاب ودراستها. وسيدرك حينئذ ان فيه اموراً اجراها الله على لسانه، وعجز عنها المتقدمون والمتأخرون.

ما يعبّر عنه السهروردي بالحكمة الاشراقية، هو نوع من الحكمة ذات المصدر القدسي، والتي لا يتاح ادراكها إلّا لاولئك الذين تميزوا بالاستعداد الكامل.

ويتحدث السهروردي في وصيته عن حكمة أسماها في كتاب «المشارع والمطارحات» بالخميرة الأزلية. كما أطلق عليها عنوان «الخطب العظيم» أيضاً. ولاريب في ان الخطب العظيم شأن الهي وأمر في منتهى العظمة، لا يختص بمكان معين ولا بلغة خاصة، ويسري في صقع الأمور دائماً.

قيم الكتاب، هو ذلك الشخص الذي اودع عنده علم الكتاب، وعلى معرفة بالخطب العظيم.

وعلى ضوء ما تقدم يتضح ان الحكمة الاشراقية عند السهروردي، فرع من

(١) السهروردي، حكمة الاشراق، المجموعة الثانية، ط طهران، ص ٢٥٨.

المعرفة التي لا تنقطع أبداً، وموجودة في العالم باستمرار.

ويؤكد هذا الفيلسوف الاشراقي في موضع آخر من كتاب «المشارع والمطارحات» وبصراحة: «على ان للحكمة خميرة ما انقطعت عن العالم أبداً»[١]. ويقول بأن هناك ارتباطاً بين حملة هذه الحكمة. ولا يخلو أي عصر من مثل هؤلاء الأشخاص.

كما يشير الى هذه الحقيقة في رسالة «بستان القلوب» أو «روضة القلوب»، ويعتقد بأن الفكر يأتي بعد الذكر[٢]. كما يدعو الحكمة الاشراقية بالبارقة النورانية والسكينة الثابتة الالهية. ويرى ان من المحال بلوغ الحكمة الاشراقية بدون طلب وجهد ومرشد:

«وأما أنت ان اردت ان تكون عالماً الهياً من دون أن تتعب وتداوم على الامور المقربة الى القدس، فقد حدثت نفسك بالممتنع أو شبيه بالممتنع... فان طلبت واجتهدت لا تلبث زماناً طويلاً إلّا وتأتيك البارقة النورانية وسترتقي الى السكينة الالهية الثابتة فما فوقها ان كان لك مرشد، وان لم يتيسر لك الارتقاء الى الملكة الطامسة فلا أقل من ملكة البروق»[٣].

هذه العبارة توحي بأن بلوغ مقام الحكمة ودرك العلوم الالهية، بحاجة الى شرط أساسي يتمثل في وجود الاستاذ الكامل والمرشد الماهر، فضلاً عن الطلب المستمر والمثابرة الدائمة.

والاستاذ الكامل الذي يعبّر عنه السهروردي بالمرشد، هو ذاته الذي يعبّر عنه بقيّم الكتاب في مواضع اخرى. وثمة عناوين اخرى في آثار السهروردي تنطبق مع «معلم الحكمة»، و«قيّم الكتاب»، مثل «صاحب الذكر»، وهو العنوان

---

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى، ص ٤٩٤.

(٢) بستان القلوب، مجموعة الرسائل الفارسية، ص ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

(٣) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى، ص ٤٤٣.

الذي استقاه ولا شك في الآية القرآنية القائلة: ﴿فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾.

ولابد ان يُثار السؤال التالي على هذا الصعيد: هل باب الحكمة مفتوح الى الأبد؟ وهل يتاح بلوغ قيم الكتاب وصاحب الذكر في كل عصر؟

السهروردي يتحدث في آخر كتاب «المشارع والمطارحات» بطريقة ترسم حول الاجابة على هذا السؤال ظلالاً من الابهام والغموض. فهو يقول:

«ولولا انقطاع السير الى الله في هذا الزمان ما كنا نغتم ونتأسف هذا التأسف. وهو ذا قد بلغ سني الى قرب من ثلاثين سنة، وأكثر عمري في الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع، ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها».

ولا ريب في ان السهروردي قد خطا في طريق طلب الحكمة والبحث عن الحقيقة. غير ان الذي كان يبحث عنه لم يكن موجوداً لا في مدرسة مراغة ولا في مدرسة اصفهان. لقد ذهب الى مراغة فقرأ على محمد الدين الجبلي، ثم ذهب الى اصفهان فقرأ كتاب «بصائر نصيرية» تأليف عمر بن سهلان الساوي على ظهير الفارسي أو القارئ. إلّا انه قلما كان يجد في هذا الكتاب وأضرابه ما كان يبحث عنه. كان يبحث عن مشارك مطلع ولكن يبدو أنه لم يعثر في المدرسة على مثل هذا الشخص.

وتوحي المؤشرات والشواهد المعتبرة بأن هذا الفيلسوف الاشراقي لم يستسلم لليأس قط، ولم يقعد عن الطلب. وهذا ما يمكن ان تدعمه أسفاره الصاخبة الحافلة بالمعاناة الى ديار بكر والشام وبلاد الروم من أجل الحصول على الحكمة، وكذلك كلماته الصريحة في مقدمة كتاب «حكمة الاشراق» القائلة بعدم خلو الأرض من حكيم حقيقي.

ورغم اليأس الذي يبديه في نهاية كتاب «المشارع والمطارحات» ازاء

الوضع الذي كانت عليه الحكمة في زمانه، لكنه قد تحدث في مطلع كتاب «حكمة الاشراق» بطريقة اخرى.

ما ذهب اليه في نهاية ذلك الكتاب وبداية هذا الكتاب يكشف عن مرحلتين متباينتين تماماً من حيث السلوك الفكري والمعنوي لهذا الفيلسوف الاشراقي. نراه في نهاية ذلك الكتاب متألماً وحزيناً لانقطاع السير الى الله وانسداد باب الحكمة. لكنه يعتقد في مطلع هذا الكتاب بانفتاح باب الحكمة الى الأبد، ولا يرى خلو العالم من الحكمة والحكيم الذي يحمل الحجج والبينات الالهية.

وحينما نتحدث عن نهاية كتاب «المشارع والمطارحات» وبداية كتاب «حكمة الاشراق»، لا نقصد بأن الكتاب الأول يتقدم من حيث الزمان على الكتاب الثاني، لأن المؤشرات تشير الى ان السهروردي ألّف الكتاب الاول بعد كتاب «حكمة الاشراق». ويمكن ان تلاحظ في كتاب «المشارع والمطارحات» عبارات يوجّه فيها السهروردي ذهن القارئ الى كتاب «حكمة الاشراق»[(١)].

اذن يمكن ان نقول: بصرف النظر عن تأريخ تأليف كتابي «المطارحات»، و«حكمة الاشراق»، ما جاء في نهاية الكتاب الأول يمثل مرحلة خاصة من السلوك الفكري ورؤية خاصة نحو العالم عند السهروردي، وهو أمر يختلف تماماً عما ورد في مطلع الكتاب الثاني.

ويقول بشأن كتاب «المشارع والمطارحات» بأنه وان أورد في هذا الكتاب بعض المباحث والقواعد التي لا يوجد لها نظير في سائر الكتب، إلّا انه لم يبتعد في نفس الوقت عن مشرب المشائين. ويوصي طلاب الحكمة بقراءة هذا الكتاب قبل «حكمة الاشراق» وبعد «التلويحات»[(٢)].

ويأخذ كلام السهروردي لوناً آخر وايقاعاً آخر حين تحدثه عن كتاب

---

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى، ص ٤٨٣.

(٢) نفس المصدر، ص ١٩٤.

«حكمة الاشراق»، فيشير الى الخميرة الأزلية ويقول بأن من المتعذر تعلمها بدون الاستعانة بقيّم الكتاب وبدون توفر المهارة في العلوم والحكمة.

هذه الملامح والخصوصيات تكشف عن الحكمة التي دعاها السهروردي بالخط المخصوص، ونظّم على أساسها كتاب «حكمة الاشراق». ويؤكد على ان الشخص المبتدئ يتعذر عليه الوقوف على أهمية هذا الكتاب، غير أن الباحث الواعي البصير يعلم جيداً بوجود مواقف وأسرار كبرى فيه[١].

ويرى السهروردي ان الكثير من آراء المشائين وكلماتهم، عبارة عن تكلفات عابثة وامور مبددة للوقت، معتبراً ظهور هذا اللون من المباحث سبباً في قطع الحكمة وانسداد طريق الملكوت. والأمر الذي يحظى بأهمية كبرى على هذا الصعيد هو اعتقاده بأن ما سجله في كتاب «حكمة الاشراق»، امور سبق ان ادركها الحكماء السابقون، غير ان الله تعالى جعل تفصيلها من نصيبه[٢].

اذن السهروردي يعتبر نفسه وارثاً لحكمة لا يعرفها الماضون سوى على سبيل الاجمال، إلّا انه نظمها ضمن خطه الخاص وعمل على اكمالها. وهذا الخط الخاص يمثل اسلوباً من الفكر ليس غريباً على الشهود الباطني قط.

ويعد السهروردي أول من رسم هذا الخط الفكري في العصر الاسلامي وأطلق عليه اسم «الحكمة الاشراقية». والحكمة الاشراقية عبارة عن مشاهدة وجدانية ومعاينة عرفانية تظهر فيها حقيقة الوجود للانسان كما هي.

وكما يدل لفظ «الاشراق» في العالم المحسوس على الضوء الصباحي واللحظة التي يظهر فيها الصبح في اول بزوغ للشمس، يدل كذلك في سماء الروح المعقولة على اللحظة التي يبدأ فيها نور المعرفة المجرد بالظهور. والحكمة الاشراقية عنوان يصدق على حكمة المشرقيين أيضاً. غير ان هذين المعنيين لا ينافي أحدهما

---

(١) نفس المصدر، ص ٥٠٥.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٦١.

الآخر، ويمكن اعادتها الى مرجع واحد. فالحكمة المشرقية ليست سوى نتيجة للمكاشفة الذوقية والمشاهدة الوجدانية وتجلّ للأنوار العقلية على النفوس في حالة التجرد.

اذن فالمشرقيون ليسوا مشرقيين من الناحية الجغرافية فحسب، وانما متعلقون من حيث المعرفة ايضاً بالأنوار العقلية والمعنوية، ولذلك فهم واقعون ضمن فريق الاشراقيين.

السهروردي قد استخدم بدوره عبارات مختلفة ضمن هذا الاطار واستخدمها بشكل متكرر. فالحكمة المشرقية، وحكمة المشارقة، وحكمة الاشراق، اصطلاحات يمكن مشاهدتها في آثاره بكثرة.

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني اعتبر في كتابه «التعريفات»، افلاطون، رئيس الحكماء الاشراقيين، وأرسطو رئيس الحكماء المشائين:

«الحكماء الاشراقيون رئيسهم افلاطون، والحكماء المشاؤون رئيسهم أرسطو»[١].

السهروردي يشير في مقدمة «حكمة الاشراق» الى افلاطون ويصفه بأنه امام الحكمة وصاحب النور. كما يشير ايضاً الى غيره من الحكماء مضفياً عليهم الألقاب التي تدل على عظمتهم وأهميتهم. فتراه يعبّر عن هرمس بأبي الحكماء، وعن انباذقلس وفيثاغورس بأنهما من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة.

ويؤكد السهروردي على أمر في منتهى الأهمية وهو ان كلمات الأولين ذات أسرار ورموز، ولذلك فانها غير قابلة للرد والانكار. ولذلك فان أي انكار للأولين من قبل المتأخرين، يتعلق بظاهر أقوالهم وكلماتهم لا بمقاصدهم الأصلية. ولذلك يُقيم السهروردي مسألة النور والظلمة بصفتها قاعدة شرقية على أساس الرمز، معتبرها طريقة حكماء فارس. كما يذكر عدداً من حكماء

---

(١) التعريفات، الجرجاني، طبع مصر، ص ٤١.

فارس كأصحاب هذه الطريقة، واصفها بأنها مغايرة للكفر المجوسي والالحاد المانوي. ومن هؤلاء: جاماسف، وفرشاوشتر، وبوذرجمهر.

اذن فالسهروردي قد استند في هوية الحكمة القديمة على أصل الرمز، معتبراً طريقة حكماء فارس قائمة عليها[1]. وهي ذات الحكمة التي عبر عنها بالحكمة المشرقية، والمشارقة، والاشراق.

سبق ان ذكرنا بأن السهروردي قد أولى اهمية خاصة للحكماء الأولين، إلّا انه اولى اهتماماً اكبر نحو ثلاثة منهم وهم: هرمس، وزرادشت، وافلاطون. وورد في بعض آثار الحكماء الاسلاميين ان «هرمس» هو النبي ادريس. وهناك كلام كثير متباين بشأن شخصية زرادشت، وليسوا قليلين اولئك الذين يعتبرونه نبياً غير سامي.

هؤلاء الثلاثة يمثلون من وجهة نظر السهروردي أبرز ثلاثة وجوه في حقل الحكمة الخالدة، معتبراً نفسه الوارث لهذه الحكمة في العصر الاسلامي.

هذا الفيلسوف الاشراقي الذي ضحى بنفسه من أجل اعتلاء صرح الحكمة الخالدة، كان يعتبر هذه الشخصيات سلفه الروحاني، ولذلك انتهل من نبع كلماتهم وأفكارهم. ان اتصاله بهذه الشخصيات اتصال معنوي غير محدود بقيود ومعايير المؤرخين الماديين. ويُعد هذا الاتصال نوعاً من المكاشفة والشهود الباطني المنطلق من مشرق المعرفة، والمنطوي في طباع الانسان التامة.

ان قصة مكاشفة السهروردي الواردة في كتاب «التلويحات»، بمقدورها ان تميط اللثام عن غموض هذا الكلام، وتجسّد كيفية اتصاله بأسلافه الروحانيين. فقد كان هذا الفيلسوف منشغل البال والفكر بموضوع العلم لفترة طويلة من الزمن وبدا عاجزاً عن حله تماماً. وقد ظهر له شبح أرسطو في ليلة ما وفي عالم ما بين النوم واليقظة والذي يمكن التعبير عنه بالخلسة. وقد تحدث السهروردي

---

(١) مقدمة حكمة الاشراق، المجموعة الثانية، ص ١٠ ـ ١١.

لأرسطو عن تعقيدات مسألة العلم وصعوبة فهمها. فأمره ارسطو بالعودة الى ذاته والاستفسار منها، فحينذاك سيجد الحل والاجابة.

ما يمثل المحور الأصلي لهذه القصة الطويلة الرائعة، هي مسألة العلم الحضوري، التي تُعد منشأ كل ادراك واتصال.

ولابد من الالتفات الى الأمر التالي ايضاً وهو: بالرغم من ان الشبح الروحاني قد ظهر للسهروردي خلال الخلسة الملكوتية في صورة أرسطو، إلّا انه كان يتحدث في الواقع عن لسان استاذه افلاطون[١].

وعلى ضوء ما تقدم لا يُعد الاتصال بين هؤلاء الحكماء الثلاثة البارزين، مشكلةً من وجهة نظر السهروردي، اذ مثلما كان بمقدوره ان يتحدث مع سلفه الروحاني خلال خلسة ملكوتية، كذلك بمقدور هرمس، وزرادشت، وافلاطون ان يتحادثوا فيما بينهم ايضاً ويكونوا قلباً واحداً وكلاماً واحداً.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يتحقق في عالم الظاهر ما هو قابل للشهود لأهل المكاشفة في عالم الباطن؟

بتعبير آخر: هل الاتصال الذي يشاهده السهروردي بين زرادشت وافلاطون، يمكن أن يُرى من قبل مؤرخي الفلسفة عبر الآثار والوثائق؟

الاجابة على هذا التساؤل أدت الى ظهور نمطين مختلفين من الآراء، بعضها موافق وبعضها مخالف.

الموافقون والمخالفون

فردريك كابلستون أثار في تاريخ فلسفته ـ الذي يُعد من وجهة نظر البعض اكثر التواريخ الفلسفية اعتباراً ـ هذا السؤال بشكل عام على مستوى ثقافتي الشرق والغرب، وأجاب عليه بالنفي. فهو يقول:

---

(١) التلويحات، المجموعة الاولى، ص ٧٠.

نحن نقدم الفكر الفلسفي اليوناني الابتدائي كنتاج للثقافة الايونية القديمة. ولكن ينبغي ان نعلم بأن ايونيا، موضع التقاء الغرب والشرق.

ويؤكد كابلستون على انه لم يثبت بأن المصريين كانت لديهم فلسفة يمكن ان تنتقل الى الغرب، ولذلك يعتبر اليونانيين، اوائل المفكرين الغربيين بلا منازع ولا منافس.

ويقول بأنهم كانوا يطلبون المعرفة من اجل المعرفة، وكانوا يلاحقون هذا الهدف من خلال روح علمية حرة خالية من الأغراض والتعصبات. فضلاً عن ان الخصوصية الدينية اليونانية لم تكن بالشكل الذي يحول دون تطورهم علمياً[1].

اذن يعتقد كابلستون بأن الرأي القائل بتأثير حكمة الشرق على فلسفة الغرب، ليس سوى ادعاء بلا دليل، ومن العسير على المفكرين الأخذ به. ولكن على العكس مما ذهب اليه هذا المفكر الغربي فهناك الكثيرون الذين يعتقدون بتأثير حكمة الشرق على فلسفة الغرب ويؤمنون بوثائقية هذه الفكرة.

ففي ظل البحوث التي جرت خلال السنوات الأخيرة والتي تتميز بدقة خاصة لاسيما ازاء أخبار «ادكسيس كنيدسي، اتضحت مسألة مهمة وهي انه كان هناك تحمس شديد نحو اقوال زرادشت وعقائده في مدرسة افلاطون.

ويُعد كنيدسي عالماً رياضياً كبيراً كان يحضر في أكاديمية افلاطون ويشرح تعاليم زرادشت. ويقول المستشرق الفرنسي هنري كوربن خلال محاضرة القاها في طهران عام ١٩٤٥ بأنه قد اتضح من خلال البحوث بأن شخصاً من أهل كلدة ـ أي من رعايا الأخيمينيين ـ كان يحضر دروس افلاطون في اواخر حياته. والظن الغالب ان هذا الشخص هو المصدر لأخبار كنيدسي حول العلاقة

(١) راجع: فردريك كابلستون، تاريخ الفلسفة، ج ١، ترجمة الدكتور جلال الدين المجتبوي، ص ٢٧ ـ ٣٨.

بين زرادشت وافلاطون.

ويُعد «مارتين ليجفلدوست» أحد المعتقدين جداً بتأثير حكمة الشرق على الفلسفة الغربية. وقد بحث هذه الفكرة وتناولها بالتفصيل في كتاب يحمل عنوان «فجر الفلسفة اليونانية في ظل الأفكار الشرقية».

وانبرى «ورنيغر» أيضاً لدراسة ميل افلاطون نحو زرادشت وقارنها بالميل الذي كان لدى شوبنهاور نحو الفلسفة الهندية. ويعد الميل الأكاديمي الافلاطوني نحو تعاليم زرادشت نوعاً من السكر الخاص، وذا شبه بالكشف المجدد للفلسفة الهندية على يد شوبنهاور. ويشبّه سان بترمان التكامل الافلاطوني في التعاليم المزدائية بالتكامل الاوغسطيني في التعاليم المانوية[١].

حالات التشابه بين المواقف الفكرية الافلاطونية والافكار الزرادشتية، كبيرة الى درجة وواضحة بحيث تدفع كل شخص مفكر ومنصف الى التأمل ضمن هذا الاطار.

ولا بأس بالاشارة الى بعض حالات الشبه بين أفكار هذين الحكيمين: فالحاكمون الحكماء في فكر افلاطون، مسألة لا يمكن انكار مشابهتها للمنقذين في المعتقدات الدينية الايرانية. فالعمل الذي ينبغي أن ينجزه الحاكم الحكيم، هو ذات ما يجب ان يقوم به المنقذ في المعتقدات الدينية الايرانية.

فالهدف في الحالتين، واحد، يتمثل في تطهير العالم من الظلم، والكذب، والموت، والفساد، وايصاله الى كمال العدل والصدق والخير، واقامة المدينة الفاضلة.

ومما يجدر ذكره هو ان افلاطون قد يطلق على الحكام الحكماء اسم المنقذين أو المنجين ايضاً. كما ان الحاكم الحكيم عند أفلاطون يجتاز حدود العالم المحسوس ويصل الى العالم المعقول، فيشاهد النظام الكامل والعدل التام القائمين

---

(١) الدكتور استيفان، تأثير الثقافة والفكر الايرانيين على افلاطون، ص ٧٤.

في ذلك العالم، فيزين شؤون العالم طبقاً لذلك.

وينطلق المنقذ الجيد الى ما هو أبعد من جميع مراتب الوجود نظراً لما يتمتع به من كمال الدين والعدل وانطلاقاً من التشبه التام بالصفات والكمالات الالهية، ويُصبح قطب العالم، ومظهر العدل، ومنفّذ الارادة الربانية.

والتضاد الذي يشاهده افلاطون بين الحكومة الحكيمة والسلطة الجبارة، هو في الحقيقة تضاد بين العدل والظلم. حيث الأول عبارة عن مبدأ الهي جامع لجميع الفضائل، والثاني عبارة عن مبدأ الشر الذي يبعث على افساد الفرد والمجتمع.

افلاطون يضفي في كتاب «القوانين» الذي يُعد حصيلة السنوات الأخيرة من عمره، صورة محددة الملامح على هذين النمطين من الرؤية، ويتحدث بشكل صريح عن التضاد والتنازع بين الخير والشر.

كذلك مثلما ينسب زرادشت جميع انواع الخير والشر في العالم الى القوتين القديمتين: «اهورمزدا» و«أهريمن»، ينسب افلاطون الخير والشر الى روحين قديمتين.

والطبقات الثلاث التي يعترف بها افلاطون في مجتمعه المثالي، ذات جذور تاريخية عميقة في الهند وايران القديمتين. والمجتمع المثالي الافلاطوني يتمتع بالخصوصيات التالية:

١ ـ يتألف من الطبقات الثلاث التالية: الحاكم الحكيم، والمقاتلين، والمهنيين.

٢ ـ الهيئة الاجتماعية، أشبه بجسم الانسان.

٣ ـ على كل طبقة أن تقوم بمهمتها الخاصة بها.

٤ ـ العدالة عبارة عن انسجام خاص بين الطبقات الاجتماعية وقوى الروح في الانسان.

٥ ـ تتحقق العدالة في المجتمع حينما يرافق الحكومة الحكمة، ويقع على رأسها

الحاكم الحكيم.

أهل التحقيق يعتقدون انه لم يوجد في بلاد اليونان ـ سواء في عصر افلاطون أو في العصور التي سبقته ـ مثل هذا التبويب الطبقي وبهذه الحدود المعينة والقواعد المضبوطة. اما في الهند وايران القديمتين فقد كان المجتمع قائماً على أساس الطبقات الثلاث[1].

ومن الامور التي لا يمكن انكار التشابه فيها بين الأفكار الافلاطونية وأفكار بعض حكماء الشرق، قصة «ار» العجيبة التي وردت في كتاب «جمهورية افلاطون». هذه القصة تتحدث عن رجل يقظ القلب يدعى ار بن ارمينوس من أهالي بامفيلهيا.

قُتل هذا الرجل في احدى الحروب. وحينما تمّ التقاط أجساد القتلى بعد عشرة ايام كانت جميع الاجساد متهرئة ونتنة إلّا جسده. فجاؤوا بجسده الى بيته. لكنهم حينما أرادوا حرقه في اليوم الثاني عشر، عادت اليه الحياة، ونهض وكأنه كان نائماً. ثم اخذ يتحدث عما رآه في العالم الآخر قائلاً:

حينما انفصلت روحي عن جسدي، انطلقت مع مجموعة من الأرواح الاخرى حتى بلغنا موضعاً لم يبلغه أي انسان قط. وكانت هناك نافذتان على سطح الأرض متصلة احداهما بالأخرى لهما طريق الى أعماق الأرض. وكان في مقابلهما نافذتان اخريان متصلتان بالسماء.

وما بين النافذتين الاوليتين والنافذتين الاخريين، كان هناك بعض المحكمين الذين يحكمون في خير وشر أعمال الموتى. فكان الحكم الذي يصدرونه بحق العادلين يكتبونه على لوحة يعلقونها على صدورهم، ثم يبعثونهم الى الجانب الايمن، كي ينطلقوا باتجاه السماء. والحكم الذي يصدرونه بحق الظالمين يكتبونه على لوحة يعلقونها على أظهرهم، ثم يبعثونهم الى جهة الشمال ومن ثم الى أعماق

---

(١) راجع: الدكتور فتح الله المجتبائي، مدينة افلاطون الجميلة، ص ٤٢ و١٢٧ و١٣١ و١٥١.

الأرض.

وحينما حلّ دوري قالوا لي: المطلوب منك ان تعود الى صفوف الناس لتحكي لهم عن كل ما شاهدته هنا. ولذلك امروني ان افتح عيني وأذني كي أرى وأسمع كل ما يجري هناك. فرأيت كيف ذهبت مجموعة من الأرواح الى أعماق الارض وكيف ذهبت مجموعة اخرى باتجاه السماء[١].

المشاهد الملاحظة في هذه القصة تشتمل على نوع من المعاد الذي يرى بعض الباحثين انه غريب على الفكر اليوناني. والأمر الذي لا ينبغي تجاهله على هذا الصعيد هو ان بعض مشاهد هذه القصة تكشف عن نوع من التناسخ. فاذا كان الايمان بتناسخ الأرواح منسوباً الى فيثاغورس الذي عاش قبل افلاطون طبقاً لبعض الوثائق المعتبرة، فكيف يقال بأن مضمون هذه القصة غريباً على اسلوب الفكر اليوناني؟

يقول اميل برية بأن الايمان بتناسخ الأرواح في اجساد الانسان والحيوانات والمنسوب الى فيثاغورس طبقاً لوثيقة قديمة جداً، لم يكن من النتاج الفكري لهذا الحكيم وانما هو مستوحى من العقائد الشائعة بين الامم الاولى وعلى صلة بالقصص المتداولة بين عامة الناس[٢].

وعلى ضوء ما أشرنا اليه يتضح ان ثمة تشابهاً وعلاقة بين أفكار افلاطون وأفكار حكماء الشرق، وهو أمر يؤمن به الكثير من أهل البحث والتحقيق.

ويُعد السهروردي من بين الذين التفتوا الى هذا الأمر في القرن السادس الهجري وعكسوه في الكثير من آثارهم. ولكن ما ينبغي الاشارة اليه ضمن هذا السياق هو ان ثمة تبايناً أساسياً في هذا المضمار بين كلام السهروردي وآراء الآخرين. كذلك تختلف طريقة هذا الفيلسوف الاشراقي عن طريقة الآخرين

---

(١) جمهورية افلاطون، ترجمة الدكتور محمد حسن لطفي، ط طهران، ص ٥٣٧.

(٢) اميل بريه، تاريخ الفلسفة في العصر اليوناني، ترجمة علي مراد الداوري، ج ١، ص ٦٣.

أيضاً.

فبعض المسائل التي يعتبرها مؤرخو تاريخ الفلسفة من حالات التشابه بين افكار افلاطون وفكر حكماء الشرق، يرفضها السهروردي رفضاً باتاً ويعتبرها بلا أساس.

فموضوع التضاد الأصلي والأزلي بين قوتي الخير والشر، من بين هذه المسائل. فمؤرخو تاريخ الفلسفة يقولون: مثلما ينسب زرادشت جميع الفضائل والرذائل الى إله الخير وإله الشر، كذلك ينبري افلاطون لتفسير موضوع الخير والشر فينسبهما الى روحين قديمتين وأزليتين.

ويعترف السهروردي بوجود تشابه بين هذين الحكيمين إلّا انه يختلف مع مؤرخي تاريخ الفلسفة بشأن ثنوية كل من افلاطون وزرادشت.

السهروردي يعتقد بأن كبار الحكماء القدماء، من أهل التوحيد، وانهم منزهون من عقيدة الشرك والثنوية. ويرى بأن اولئك الذين يحملون كلمات هؤلاء العظماء على محمل الشرك جاهلون برموز هذه الكلمات وعاجزون عن ادراكها. ويقول بشأن حكماء فارس:

«وما كانوا هم من المجوس والثنوية، فان هذه الآراء من بعد كشتاسف»[1].

السهروردي ليس لا يعتبر حكماء فارس من المجوس فحسب، وانما يعتبر في كثير من المواضع المجوس فئة ضالة ويميز بينهم وبين الحكماء الكبار.

في الفقرة «٥٣» من كتاب «كلمة التصوف»، يعتبر السهروردي الجهة الامكانية في الصادر الأول، سبباً في ضلال المجوس. فالامكان من لوازم الصدور، وما هو مخلوق لا ينفك عن الامكان قط. وعليه تعد لوازم الماهيات ذاتية للماهيات، ومن المتعذر رفعها عن الماهيات.

الامكان منشأ الشر، والشر ليس سوى انعدام الكمال. ولذلك فالشر فاقد

(١) ثلاث رسائل لشيخ الاشراق، رسالة الألواح العمادية، ص ٦٩.

للذات ولا يتميز بالهوية. وضلال المجوس نابع من تصورهم لكل ما هو فاقد للذات ذاتاً، ولذلك يعطون للشر هوية مستقلة.

السهروردي مثلما يعتبر الثنوية المجوسية ضلالاً، كذلك يعتبر التثليث المسيحي ضلالاً أيضاً.

ويقول في الفقرة «٥١» من رسالة «كلمة التصوف» بأن النصارى قد تضرروا حينما جعلوا لله ولداً لأن «الأب» يعني المبدع، والمبدع هو الواجب الوجود بالذات طبقاً لما جاء في صحيفتهم. كذلك «الكلمة» التي تمثل حقيقة النفس الناطقة، بمثابة المسبب والمعلول لروح القدس، وليست ابناً بالطريقة التي يقولون. ويتحدث السهروردي كذلك عن ضلال اليهود ويوجه الانتقاد لموضوع منع النسخ في دينهم.

ويقول السهروردي بأن اليهود يتصورون بأن النسخ في الأحكام الالهية يستلزم نوعاً من الندم الالهي. وبما ان الندم ممتنع على الله، فالنسخ ممتنع ومحال ايضاً.

السهروردي يعتقد بأن التغيير في الأحكام كالتغيير في العالم. فكما أن التغيير في العالم لا يوجب التغيير في ذات الله، كذلك التغيير في الأحكام الالهية لا يوجب التغيير في ذات البارئ تعالى. ومعنى كلام هذا الحكيم الاشراقي بهذا الشأن هو أن ما هو متحقق في عالم التكوين، متحقق في عالم التشريع ايضاً.

على ضوء ما تم ذكره، يتضح ان السهروردي يعتقد بالوحدة الحقيقية تماماً، وشيّد نظامه الفكري والفلسفي على هذا المبدأ.

ويرى كذلك ان الاختلاف ما بين الملل والنحل يرجع الى العديد من العوامل التي من اهمها الاختلاف في التعبير. فيتحدث بعض أصحاب الحقيقة بالاشارة والتعريض، والبعض الآخر بالاستعارة والرمز. غير ان اولئك الذين يعجزون عن فهم الاشارات والرموز، يتوسلون بظاهر العبارات ويلقون بذلك أنفسهم في

وادي الضلال.

خلود الحقيقة من جهة، وعدم ثبات الامور من جهة اخرى، يدفع بأهل الحقيقة لتغطية كلماتهم بوشاح من الأسرار. واولئك الذين يرون أنفسهم عاجزين عن تسلق قمة قاف الحقيقة، يختارون الاسطورة بدلاً من الحقيقة. وفي ظل هذه التجارة غير المربحة، تبدأ الحرب بين الفرق الاثنتين والسبعين.

ولذلك يحذر السهروردي مخاطبه قائلاً:

«لا يلعبنّ بك اختلاف العبارات فانه اذا بُعثر ما في القبور وأُحضر البشر في عرصة الله تعالى يوم القيامة، لعل من كل ألف، تسعمائة وتسع وتسعين يبعثون من أجداثهم وهم قتلى من العبارات ذبائح سيوف الاشارات»[١].

يتضح من عبارة السهروردي هذه ومن غيرها من العبارات المتكررة في آثاره ان الحكمة الاشراقية رسالة تتحدث بلغة الرمز. ومن الواضح أن ما هو مبيّن بلغة الرمز، فلن يكون قابلاً للادراك من قبل الجميع.

ان لغة الاستدلال قابلة للفهم والادراك عند توفر الاستعداد والقابلية. اما لغة الرمز فانها غير قابلة للفهم إلّا من قبل عدة معدودة ذات ذوق خاص. ولا يحصل هذا الذوق الخاص إلّا عن طريق الرياضة والمراقبة، وكذلك بواسطة السفر في أعماق النفس والسير في آيات الانفس.

وكان السهروردي من أهل الرياضة والمراقبة، وكان يشتغل في السير في باطن النفس ومشاهدة آياتها.

ضرورة التمسك بالكتاب والسنة

السهروردي وكما ذكرنا من قبل، يعتبر نفسه وارث الحكمة القديمة، ولطالما أثنى على أسلافه الروحانيين. وفي ساحة فكر هذا الفيلسوف الاشراقي لا

---

(١) السهروردي، ثلاث رسائل، كلمة التصوف، ص ٨٢.

تتعارض حكمة افلاطون مع حكمة زرادشت، ويتساوى ما خلّفه حكماء الشرق مع ما تحدث عنه معظم حكماء الغرب. أي ان قدماء الحكماء هم شرّاح لحقيقة واحدة ومفسرون لرسالة واحدة.

ما يحظى بالأهمية ضمن هذا الاطار هو ان السهروردي لم يشيد اتصاله بالأسلاف الروحانيين والحكماء الربانيين، على أساس الوثائق التاريخية، ولم يتحدث في هذا الباب عن رسائل مكتوبة ولا عن كتب مضبوطة.

نراه في كثير من المسائل يستند الى كلمات قدماء الحكماء والفلاسفة، لكنه لا يشير الى أي مصدر أو وثيقة. والعارفون بآثار هذا الفيلسوف الاشراقي يدركون جيداً بأنه وقبل ان يشرع في دراسة الوثائق التاريخية ويتخذ منها سنداً لكلامه، ينبري الى التأمل في الآيات القرآنية ويشق على ضوئها طريقه نحو الحقيقة.

ويعتقد بأن الهداية تتحقق على يد الله فقط كتحقق الخلق والايجاد على يده فقط. ويرى ان المخلوقات حينما تكون عاجزة عن الايجاد، فلابد ان تكون عاجزة عن الارشاد والهداية ايضاً. فقدرة الله تعالى هي التي تلبس الانسان لباس الوجود، وكلمة الله المضيئة هي التي ترشده وتهديه. ولذلك فالذين لا يلتفتون الى كلمة الله ولا يتمسكون بحبله، يقعون في وادي الضلالة.

ويرى كذلك بأن أي كلام لا دليل عليه في كتاب الله وسنة رسوله، لا اعتبار له قط.

السهروردي يرى أن التقوى وكذلك التوكل على الله تعالى، يقيان المرء من الهزيمة والفشل، ويوصي قائلاً:

«أول ما اوصيك بتقوى الله عز وجل، فما خاب من آب اليه وما تعطل من توكل عليه. احفظ الشريعة فأنها سوط الله بها يسوق عباده الى رضوانه. كل دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنة فهي من تفاريع العبث وشعب

الرفث. من لم يعتصم بحبل القرآن غوى وهوى في غيابة جب الهوى. ألم تعلم أنه كما قصرت قوى الخلائق عن ايجادك قصرت عن اعطاء حق ارشادك، بل هو الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، قدرته أوجدتك وكلمته أرشدتك»(١).

وهكذا نرى ان السهروردي يلزم السالك بالتمسك بكتاب الله وسنة رسوله معتبراً بلوغ الحقيقة العليا عن هذا الطريق أمراً ميسراً. كما يعتقد ان بالامكان بلوغ حقيقة الأديان الماضية وحكمة القدماء في ظل النور المحمدي. فالنور الذي يسطع من الوحي القرآني، يشع على جميع الحقائق ويتيح للمرء ادراكها على الوجه الصحيح.

ولهذا السبب اولى هذا الفيلسوف واكثر من أي فيلسوف مسلم آخر، اهتماماً اكبر نحو الآيات القرآنية وانبرى لاكتشاف حقائق في حكمة السلف من خلال الاستنارة بنور الوحي المحمدي.

ما يمكن ان يثبت هذه الفكرة هو ان السهروردي فضلاً عن اهتمامه بالقرآن وحصوله على كثير من الفوائد عن طريق التأمل فيه، يوصي الآخرين أيضاً بقراءة القرآن والتأمل فيه والانتفاع من خلال ذلك التأمل، ويقول:

«وعليك بقراءة القرآن مع وجد وطرب وفكر لطيف. واقرأ القرآن كأنه ما أنزل إلّا في شأنك فقط»(٢).

هذه العبارة تنم عن ان القرآن لو قُرِئَ عن كراهة وفي حالة التعب والكسل، فانه لن يفيد، ولن تتحقق منه الفائدة المطلوبة.

يُعد عامل الدعاء والتضرع، من الامور التي يراها السهروردي مؤثرة في كشف الحقيقة. وقد تحدث بشكل متكرر في آثاره عن الدعاء وسلّط الضوء على أهميته لسالكي طريق الحقيقة.

---

(١) نفس المصدر.

(٢) نفس المصدر، ص ١٢٩.

هذا الفيلسوف الاشراقي يشير في المبحث النهائي من كتاب «التلويحات» الى أمر مهم جداً. فالذين يتعاملون مع عالم الفكر يعلمون جيداً بوجود رابطة ضرورية بين مقدمات البرهان المنطقي وبين نتيجته. ولذلك يعتبرون الوصول الى النتيجة في البرهان أمراً مفروغاً منه بعد تكميل المقدمات. وقد أشار السهروردي الى وجود هذه الرابطة في الدعاء أيضاً معتبراً حالة الدعاء بالنسبة الى المطلوب كمقدمات البرهان بالنسبة الى نتيجته.

بتعبير آخر: من وجهة نظر السهروردي: نسبة الدعاء الى المطلوب عند أرباب السلوك كنسبة المقدمات الى نتيجة البرهان:

«وكن كثير الدعاء في أمر آخرتك فان الدعاء نسبته الى استجلاب المطالب كنسبة الفكر الى استدعاء المطلوب العلمي. فكلٌ معدّ لما يناسبه»[1].

من هذه العبارة نستنتج ان ثمة آصرة ضرورية محققة بين مراتب الوجود، يمكن من خلال اكتشافها الوصول الى جميع مراتب الوجود.

ويشير السهروردي في موضع آخر من آثاره الى هذه المسألة أيضاً، ويعترف لكل أمر بأربعة وجودات هي:

١ ـ الوجود العيني.

٢ ـ الوجود الذهني.

٣ ـ الوجود اللفظي.

٤ ـ الوجود الكتبي.

ولابد من الالتفات الى ان هذا التقسيم، تقسيم اجمالي يحظى بالاهتمام في بادئ الأمر، ولكن لو نُظر الى هذه المسألة بشكل عميق، لكان بالامكان تقسيم كل وجود من هذه الوجودات الأربعة الى مراتب اخرى. فالوجود العيني يمكن تقسيمه مثلاً الى وجودات طبيعية ومثالية ونفسية وعقلية.

(١) التلويحات، المجموعة الاولى، ص ١١٩.

ويصدق هذا الأمر على الوجود الذهني ايضاً لأن الوجود الذهني يمكن تقسيمه الى التحقق في الأذهان العليا والسفلى. اضف الى ذلك أن تحقق الوجود الذهني ليس أمراً متساوياً في العقل والوهم والخيال والحس المشترك.

بالنسبة لأقسام الوجود اللفظي، يمكن التمسك بمختلف المفردات والكلمات والحروف المركبة والمقطعة.

وبشأن الوجود الكتبي، ينبغي أخذ أطوار مختلف الخطوط بنظر الاعتبار. وبذلك تُعد الوجودات الثلاثة ـ أي الوجود الذهني والوجود اللفظي والوجود الكتبي ـ مرايا لمشاهدة الوجود العيني، فيما تُعد العلاقة فيما بينها من نوع العلاقة بين الظاهر والمظهر.

ويأخذ السهروردي العلاقة الضرورية بين الوجودات بنظر الاعتبار معتبراً نسبة الدعاء الى المطلوب عند السالك، كنسبة مقدمات البرهان الى نتيجته.

ويشير في موضع آخر من كتاب «التلويحات» الى نوع آخر من الدعاء ويتحدث عن صلاة هرمس الغريبة كالتالي:

«قام هرمس يصلي ليلة عند الشمس في هيكل النور. فلما انشق عمود الصبح رأى أرضاً تخسف بقرى غضب الله عليها فهوى هويّاً فقال: يا أبي نجني من ساحة جيران سوء. فنودي أن اعتصم بحبل الشعاع واطّلع الى شرفات الكرسي. فاطلع فاذا تحت قدمه أرض وسماوات»[١].

هذه الصلاة المبيّنة بلغة الرمز، تكشف عن عروج الانسان الى عالم القدس. هرمس عبارة عن اشارة الى النفس الناطقة. والصلاة تشير الى التفات الانسان التام الى ذلك العالم. وليلة عند الشمس اشارة الى حضور مقصود النفس بعد الرياضة والسلوك. وانشقاق عمود الشمس اشارة الى طلوع النفس من افق البدن بعد الاتصال بالأنوار الالهية. والارض التي تخسف بالقرى اشارة الى

---

(١) التلويحات، المجموعة الاولى، ص ١٠٨.

البدن وقواه.

والأب اشارة الى الأنوار العقلية، وحبل الشعاع اشارة الى الحكمتين النظرية والعملية اللتين تتيحان الاتصال بالعوالم العقلية.

مما ذهب اليه السهروردي بشأن الدعاء يمكن ان ندرك بأنه يريد بالدعاء ليس ذلك الدعاء الذي يُقال باللسان لأن نسبة مثل هذا الدعاء الى المطلوب ليست كنسبة مقدمات البرهان الى نتيجته.

اذن يريد السهروردي بالدعاء في هذا المضمار، هو ذلك الدعاء الذي يتحد فيه لسان القال مع لسان الحال والاستعداد. ولذلك نراه يصر على مراعاة سلسلة من القوانين الأخلاقية التي من بينها الصبر، والتوكل، والشكر، والرضا بالقضاء الالهي.

السهروردي وبعد تحدثه عن أهمية الدعاء يطالب اتباعه بأن يحاسب كل منهم نفسه في كل صباح ومساء، وان يعمل بالشكل الذي يكون يومه افضل من أمسه، وإلّا كان من الخاسرين، وأن يترك كل امر تكون عواقبه وخيمة، وان يضفي من خلال ذلك الروحانية على سرّه الباطن.

كما يطالب كل واحد منهم ان يتذكر الموت مراراً في كل يوم، ويحافظ على الناموس، وألا يدع عمل اليوم لغد، ويبتعد عن كل فكرة تافهة تجر الى السقوط، ويواظب على الصدق، لأنّ النفس اذا تلوثت بالكذب فان ذلك يؤدي الى افساد المنامات والالهامات.

وَيوصي كذلك بعدم الحاق الظلم بأحد لأن ذلك يدفع بقيّم العالم للانتقام من الظالم. وكذلك بعدم الحاق الأذى بالنملة لأن قيّم العالم مثلما ترحم الانسان ترحم النملة أيضاً.

ويطالب بالتفكير مراراً قبل التحدث، ورعاية جانب الحق في كل أمر من الامور، والتعامل مع الله بدون ان يعرف بذلك أحِد من ابناء النوع، وتكبير

المحرمات الالهية لأن عين الله لا تنام قط، وتجنب القسم حتى حين الصدق، والتعامل مع الوالدين بحنان ورفق، وعدم ارتكاب الذنوب الصغيرة لأن ارتكاب الصغائر يؤدي الى ارتكاب الكبائر.

ويقول السهروردي بعد هذه المجموعة وغيرها من النصائح بأن جزءاً مما هو متعلق بالتعليم والتعلم، كافٍ ضمن هذا السياق، ولكن ينبغي ايضاً الحصول على العلم التجردي الاتصالي والعلم الشهودي، من اجل ان يُصبح المرء ضمن فئة الحكماء.

ويؤكد السهروردي على المبدأ التالي ايضاً وهو: لا ينبغي تعليم هذا العلم وأسراره إلّا لأولئك الذين هم أهل له[١].

وما يمكن التأشير عليه ضمن هذا الاطار هو ان هذا الفيلسوف الاشراقي ورغم اعتقاده بأن العلم التجردي الاتصالي والشهودي يمثل أساس الحكمة، فقد استند الى البرهان أيضاً واعتبره معيار الامور، ولذلك لجأ الى تحذير مخاطبيه من التقليد قائلاً:

«ولا تقلّدوني وغيري، فالمعيار هو البرهان»[٢].

هذه العبارة تنم عن انه يولي البرهان اهمية أساسية ويعتبره معيار الامور. ولذلك يمكن القول بأن الحكمة الاشراقية من وجهة نظره قائمة على الفكر والشهود. وتُقسّم درجات الحكماء على أساس هذين العاملين.

الحكماء عند السهروردي يقسمون الى خمس طبقات هي:

١ ـ الطبقة المتوغلة في التأله والنائلة لدرجات الكمال، إلّا انها غير مهتمة بالحكمة البحثية كأبي يزيد البسطامي، وأبي الحسن الخرقاني، وكثير من مشايخ التصوف.

---

(١) التلويحات، المجموعة الاولى، ص ١٤٠.

(٢) نفس المصدر، ص ١٢١.

٢ ـ الطبقة المتوغلة في الحكمة البحثية والنائلة لدرجة من الكمال في هذا الطريق، إلّا انها يعوزها الحكمة الذوقية كالكندي، والفارابي، وابن رشد، وكثير من المشائين.

٣ ـ الطبقة المتوغلة في الحكمة الذوقية ومتبحرة في الحكمة الذوقية. والحكماء الواقعون ضمن هذه الطبقة أندر من الكبريت الأحمر، وأثمن من الاكسير الأعظم.

٤ ـ الطبقة المتوغلة في الحكمة الذوقية، إلّا انها ضعيفة أو متوسطة في الحكمة البحثية.

٥ ـ الطبقة المتوغلة في الحكمة البحثية، إلّا انها ضعيفة أو متوسطة في الحكمة الذوقية.

السهروردي الذي يلخص الشرف الحقيقي للانسان في الحكمة، ويعتبر الحكماء هم الجديرون الوحيدون بالخلافة الالهية، لا يشك في الأمر التالي وهو أن خليفة الله في الأرض والامام المعنوي للناس، انما هو حكيم من حكماء الطبقة الثالثة. ولكن ينبغي عدم تجاهل الأمر التالي ايضاً وهو ان التاريخ قلما يشهد بوجود حكيم من هذه الطبقة. ولذلك حينما لا يوجد حكيم من الطبقة الثالثة، لابد أن يخلفه حكيم من الطبقة الاولى.

وفي مثل هذه الحال سيتضح ان العارف غير الفيلسوف أفضل من الفيلسوف غير العارف، والحكمة الذوقية أسمى من الحكمة البحثية.

وينبغي الالتفات الى ان المراد بالخلافة هنا ليست سلطة ظاهرية وانما هي نوع من الامامة المعنوية التي تليق بالشخص الحكيم من حيث اتصافه بالكمالات الروحانية والمعنوية.

طبعاً من الممكن ان تحظى امامة الحكيم بتصديق عامة الناس أيضاً، رغم ان هذه الجدارة قد تظل خافية على انظار الجمهور في كثير من الأحيان.

في هذا التبويب نشاهد بوضوح ان السهروردي والى جانب اهتمامه بالحكمة الذوقية، واعتباره للحكيم المتوغل فيها خليفة الله تعالى، لم يغفل عن الحكمة البحثية ايضاً ويوليها اهتماماً كبيراً ايضاً. ولذلك يمكن الوقوف على تباين أساسي بين الحكمة الاشراقية عند السهروردي وبين العرفان المصطلح عند الصوفية.

في العرفان المتداول، ينصب الاهتمام على السير والسلوك المعنويين وعلى الذوق والعيان من أجل بلوغ الحقيقة والوصول الى مرحلة الكمال. ولا أهمية فيه للبحث والاستدلال، أو للنظر والبرهان.

اما في الحكمة الاشراقية فيحظى النظر والبرهان والبحث والاستدلال بأهمية خاصة. ويقول السهروردي بهذا الشأن:

«ومن لم يتمهر في العلوم البحثية فلا سبيل له الى كتابي الموسوم بحكمة الاشراق. وهذا الكتاب ينبغي ان يقرأ قبله وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات»[(١)].

ويتضح من هذه العبارة ان موضوع النظر والبرهان والبحث والاستدلال يحظى في محله بأهمية أساسية. بل هو أمر ضروري جداً بالنسبة للحكيم الاشراقي.

رغم أن السهروردي هبّ لمعارضة الحكماء المشائين وانتقدهم انتقاداً لاذعاً، غير أن معارضته لهم لا تعني معارضته للنظر والبرهان. وقد أثار اشكالاته على الحكماء المشائين تحت عنوان «مغالطات»[(٢)].

ينم هذا العنوان بوضوح عن ان العقل عند السهروردي حجة بالغة ودليل قاطع. ولذلك فهو يرفض وضع الموهوم في موضع المعقول واساءة استخدام

---

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى، ص ١٩٤.

(٢) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ١٧١.

الاستدلال.

اذن فالحكمة الاشراقية فرع من المعرفة التي لا ينبغي ان تُعد أمراً واحداً مع العرفان المتعارف. وفي هذا اللون من المعرفة يُعد الدين مؤيداً للكشف بينما تُطرح المسألة بشكل آخر في العرفان المتعارف.

عبد الرزاق اللاهيجاني الذي يُعد من كبار تلامذة صدر المتألهين، تحدث عن التباين بين مختلف فروع المعرفة والحركات الفكرية في الاسلام، وعبّر عن رأيه في حكمة الاشراق والتصوف. ويقول في كتابه «جوهر المراد» الذي ألّفه باللغة الفارسية بأن طريقة الاشراقيين في الحقيقة ليست من طرق تحصيل العلم، وانما هي طريقة سلوك طريق الباطن ومسبوقة بسلوك طريق الظاهر. وانها لا تختلف عن التصوف، عدا ان التصوف في مقابل التكلم والاشراق في مقابل الحكمة.

ويقول ايضاً بأن الطائفتين صادقتان لأن الكمال الحقيقي في جمال الظاهر والباطن. اما ترك الباطن والاكتفاء بالظاهر فانه تقصير وغرور. كما ان السير الباطني بدون سلوك ظاهر، ضلال وقصور.

ويعد عبد الرزاق اللاهيجاني من بين اولئك الذين يولون للنظر والبرهان اهمية كبيرة. فهو يعتقد بأن ادعاء التصوف نوع من الخديعة والاغفال اذا كان بدون طريقة النظر والاستدلال.

كما يقول ايضاً بأن الصوفي ينبغي ان يكون اولاً اما حكيماً أو متكلماً. ويعتقد ان الغرض من التصوف هو السلوك المعنوي وطلب الوصول الحقيقي والفناء من الغير والبقاء بالله.

ويرى ان المكاشفات العلمية التي يتحدث عنها الصوفي لا يراد بها حصول العلم النظري بدون حاجة الى الدليل والبرهان، وانما مشاهدة نتيجة البرهان

مجردة عن اغشية الأوهام والخيالات[١].

ويتحدث اللاهيجاني عن هذا الموضوع بالتفصيل ويطيل الكلام فيه، ثم يصل الى النتيجة التالية وهي: ان ما يتضح عن طريق الكشف هو ذات ذلك الشيء الذي يتضح عن طريق البرهان. والاختلاف الوحيد بين نتاج الكشف ونتيجة البرهان هو ان نتاج الكشف أوضح وأكثر شفافية بكثير من نتيجة البرهان.

كما يشير الى نقطة مهمة اخرى لا يخلو التوقف عندها من فائدة:

من الممكن ان يتضح أمر ما عن طريق الكشف قبل اتضاحه عن طريق البرهان. ولكن لا يمكن ان نحكم بصحته قبل اقامة البرهان عليه.

اذن لا يجوز ادعاء الكشف فيما هو نقيض مقتضى البرهان. ومن يدّعي ذلك يستحق أن يُكذّب.

ما ذُكر، يصدق على صعيد الكشف العلمي والامور ذات الصلة بالأحكام. اما الكشف الجزئي والاطلاع على المغيبات، فانها من مقولة الكرامات، ولابد من دراستها في موضع آخر[٢].

الحكمة المشرقية

هناك كلام طويل واجابات متشعبة حول السؤال التالي: هل الحكمة المشرقية والحكمة الاشراقية عنوانان يتحدثان عن معنى واحد ام ان لكل منهما معنى خاصاً؟

سبق ان أشرنا الى أن هذين العنوانين لا ينافي أحدهما الآخر، ويمكن اعادتهما الى مرجع واحد. فالحكمة الاشراقية نوع من المشاهدة الوجدانية

---

(١) جوهر المراد، ط طهران، ص ١٧.

(٢) نفس المصدر، ص ١٦.

والمعاينة العرفانية التي تظهر بواسطتها حقيقة الوجود للانسان كما هي. والحكمة المشرقية هي الاخرى ليست سوى نتاج للمكاشفة الذوقية والمشاهدة الوجدانية.

فيما مضى ذكرنا بأن السهروردي يُعد مشيّد الحكمة الاشراقية في العصر الاسلامي، ولم يسبقه الى ذلك أي احد.

ومن جانب آخر تتناقل الألسن الكلام التالي وهو ان ابن سينا قد غيّر حاله في اواخر حياته فبادر الى تدوين نوع من الحكمة التي عُرفت بالحكمة المشرقية.

وقد اعترف السهروردي بهذا الأمر مؤيداً ما قام به ابن سينا بهذا الشأن. لكنه اكد على الأمر التالي أيضاً وهو: ابن سينا لم يكن قد نجح في عمله لأنه لم يبلغ أصل الحكمة المشرقية.

ومما قاله السهروردي بهذا الشأن:

«ولهذا صرح الشيخ أبو علي سينا في كراريس نسبها الى المشرقيين توجد متفرقة غير ملتئمة غير تامة بأن البسائط ترسم ولا تحد. وهذه الكراريس وان نسبها الى المشرق فهي بعينها من قواعد المشائيين والحكمة العامة، إلّا انه ربما غيّر العبارة أو تصرف في بعض الفروع تصرفاً قريباً لا يباين كتبه الاخرى بوناً يعتد به ولا يتقرر به الأصل المشرقي المقرر في عهد العلماء الخسروانية، فانه الخطب العظيم وهو الحكمة الخاصة»[1].

تنم هذه العبارة عن ان الحكمة المشرقية عند السهروردي نوع من الحكمة التي شيّدها العلماء الخسروانيون وحكماء فارس. وهذه الحكمة سلسلة من المعرفة التي دعاها بالخطب العظيم والحكمة الخاصة.

وكانت لدى هذا الفيلسوف الاشراقي، رسائل ابن سينا المشرقية، لكنه كان يعتبرها خالية من هذا النوع من الحكمة.

---

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى، ص ١٩٥، الهامش.

ورغم اعتقاد السهروردي باخفاق ابن سينا في تأسيس وتدوين الحكمة المشرقية بالطريقة التي كان يفكر بها، إلّا انه من خلال هذا الكلام يعترف بوجود هذه الفكرة بين المفكرين المسلمين قبل قرون من ظهوره الى الوجود.

ما يمكن استشفافه من هذا الكلام هو مقتضى حكم العقل أيضاً، لأن حركة الامور في هذا العالم تدريجية، وما هو تدريجي لا يتم بدون وجود خلفية. ولا يوجد أي مفكر في العالم يكتب أثراً جديداً وبديعاً بشكل مطلق. فالأبنية الحديثة تشيد بمواد صُنعت في الماضي.

فالرسائل التي ألفها ابن سينا تحت عنوان الحكمة المشرقية قد فقدت بسبب عوادي الزمن، ولم يصل الينا منها شيء. ما وصل الينا من هذا النوع من الآثار، رسالة في المنطق تحمل عنوان «منطق المشرقيين»، طبعت بالقاهرة.

مما اورده ابن سينا في مقدمة هذا الكتاب، يتضح بأنه ركز اهتمامه على نمط من الحكمة يختلف عن الفلسفة اليونانية. وأشار بنفسه الى هذا الأمر قائلاً:

«ولا يبعد أن يكون قد وقع الينا من غير جهة اليونانيين علوم... ثم قابلنا جميع ذلك بالخط من العلم الذي يسميه اليونانيون «المنطق». ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره حرفاً حرفاً»[١].

هذه العبارة تنم عن بلوغ ابن سينا لعلوم عن طريق آخر غير طريق اليونانيين، الا وهي علوم المشرقيين. فالحكمة المشرقية من الجانبين التاريخي والما وراء طبيعي، تعني التفكير غير المنطقي القديم، وهي ذوقية وشهودية اكثر مما هي بحثية واستدلالية.

ابن سينا ورغم انه ينظر الى أرسطو كأفضل السلف المشائي، إلّا انه يشير في رسالة «منطق المشرقيين» الى أمر يحظى بأهمية كبيرة، فهو يقول بأن على اولئك الذين أتوا من بعد أرسطو ان يسدوا نواقص فلسفته ويرمموا ضعفها. لكنه

---

(١) ابن سينا، منطق المشرقيين، ط القاهرة، ص ٣.

يعبّر عن أسفه في الوقت نفسه لأن هؤلاء وقعوا أسرى في قيود أفكار أرسطو ولم ينجحوا في تخليص انفسهم منها.

ويصف ابن سينا هؤلاء بأنهم قد أضاعوا عمرهم في طريق فهم فلسفة أرسطو، وانخدعوا بما فهموا، وأصروا على عدم رؤية ما في هذه الفلسفة من نقص وضعف. ولم يوفروا لأنفسهم فرصة الرجوع الى العقل واستخدامه بشكل حر.

ويتحدث ابن سينا عن نفسه فيقول بأنه تعلّم آثار السلف في ريعان شبابه ولم يوظف عمره لهذا الأمر اكثر مما ينبغي ولهذا اصبح يتميز بفكر حر، وحصل على علوم غير العلوم اليونانية.

ويمكن ان نستشف مما ذهب اليه ابن سينا في مقدمة «منطق المشرقيين»، انه ادرك منذ مطلع شبابه اهمية الحكمة المشرقية واهتم بها. غير ان هذا الفكر الذي كان لديه في اواخر عمره يتعارض مع ما ورد في مقدمة «منطق المشرقيين». والدليل على ذلك هو انه لجأ الى الاعتذار لانشغاله بحكمة المشائين وحاول تبرير ذلك، قائلاً بأنه قد انشغل بهذه الحكمة من اجل ألا يشق عصا الجمهور، ولأن بين المشائين من هو أجدر من غيره بالتعاون.

ويؤكد ابن سينا على انه انبرى في الحكمة المشائية الى اكمال بعض الأمور التي يبلغها المشاؤون، وصرف النظر عن الأخطاء التي ارتكبوها، وتقديم محملها الصحيح.

ويقول ايضاً بأنه كما وقف على عيوب ونواقص الحكمة المشائية وقف ايضاً على محاسنها. لكنه كان يستر عيوبها في معظم الاوقات بستر التغافل. لكنه كان يعبّر عن معارضته للمشائين في بعض الأحيان بشكل صحيح، وذلك حينما لا يجوز ستر العيب ويتعذر تحمل الخطأ.

ويمكن ان نفهم من مجمل ما ذهب اليه ابن سينا هو انه كان يحيا في بيئة

غير مطلوبة، وبين اناس لا يساعدون، ولذلك يعبّر عن تذمره من هؤلاء قائلاً:

«فقد بلينا برفقة من هم عاري الفهم، كأنهم خشب مسندة يرون التعمق في النظر بدعة ومخالفة المشهور ضلالة كأنهم الحنابلة في كتب الحديث»(١).

اذن لو تصورنا البيئة التي كان يعيش فيها ابن سينا، طبقاً لما صورها، لأدركنا انه كان يواجه مشاكل غفيره في تبيانه لكثير من الحقائق، ولذلك لم يكن لديه سبيل سوى الصمت. وكان الطريق الوحيد الذي أمامه للكشف عن الحقائق هو الاستعانة بلغة الرمز والتمثيل، واتخاذها وسيلة للتعبير عن مكنونات خاطره وأسرار ضميره.

اذن فقد اتخذ ابن سينا هذا الاسلوب الرمزي التمثيلي، واستطاع خلال ذلك ان يكتب ضمن هذا الاطار رسائله الثلاث التالية:

حي بن يقظان، ورسالة الطير، وسلامان وأبسال.

الذين لديهم اطلاع على مضمون ومفاد النمطين التاسع والعاشر من كتاب «الاشارات والتنبيهات»، على علم بالمواقف الفكرية لابن سينا، ولن يندهشوا مما ذُكر هنا. فلو قرأ أحد وصية ابن سينا في نهاية النمط العاشر من كتاب «الاشارات والتنبيهات»، لأدرك ان الحكمة الخاصة غير متناسبة مع أفكار العامة، وانها لا يدركها سوى عدة محدودة فقط. ولذلك يقول بأنه قد بين خلاصة الحكمة ونقاوة الحقيقة ضمن لطائف الكلمات وصفوة العبارات، ويطالب باخفائها عن الجهلاء وعدم تعليمها لغير أهلها، معتبراً اشاعة هذا العلم بين الناس إضاعة له(٢).

ويبدو أن ابن سينا، كان اول فيلسوف اسلامي يعارض نشر الحكمة بين

---

(١) ابن سينا، منطق المشرقيين، ط القاهرة، ص ٣ و ٤.

(٢) شرح الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٤١٩.

عامة الناس ويطالب بكتمانها عن غير أهلها. ولو قرأنا وصية السهروردي في نهاية كتاب «حكمة الاشراق»، وأخذنا قصصه التمثيلية بنظر الاعتبار لاتضح مدى عمق الفلسفة الاشراقية في بعض آثار ابن سينا غير الأرسطية، ومدى التقارب بين هذين الحكيمين في بعض المواضع.

قصة «غربة الغرب»، احدى القصص التمثيلية المهمة التي سردها السهروردي، لكنه يبدأ هذه القصة من حيث انتهى ابن سينا في قصة «حي بن يقظان».

الموضوعات التي وردت في هذه القصة كثيرة وشيقة، ولكن الموضوع المحوري فيها هو «الشيخ» الذي يعبر عن العقل الفعال. فأبن سينا يختم قصته بالشيخ أو المرشد ويعتبر التقرب اليه موجباً لكثير من الفضائل.

السهروردي يبدأ قصته «غربة الغرب» بحيث يعتبر صحبة الشيخ أو المرشد، الخطوة الاولى في طريق سفره. فهو يسافر مع أخيه «عاصم» ـ وكلاهما ابن الشيخ هادي بن الخير اليماني ـ من ديار ماوراء النهر الى بلاد المغرب لاصطياد طيور ساحل البحر الأخضر. فيصل في وسط الطريق الى قرية القيروان، فيأسره أهل تلك القرية الجائرون ويلقون به في قعر بئر عميق.

تفاصيل هذه القصة ومواضيعها، كثيرة، ولكن الذي نريد التأكيد عليه هو ان السهروردي يبدأ قصته من حيث انهى ابن سينا قصته. وقد قام بهذا عن عمد وعلم.

ومما يجدر ذكره هو ان ما دعاه ابن سينا بالحكمة غير المشائية والتي اولاها الاهتمام، هي حكمة غير افلاطونية، لأن هذا الفيلسوف الكبير قد انتقد افلاطون بشدة في بعض آثاره، معتبراً بضاعته في الحكمة بضاعة غير مزجاة. كما نراه يتهم في كتاب السفسطة من «منطق الشفاء»، افلاطون بالضعف في تأليف كتاب «سوفسطيقا»، بينما يثني في نفس الموضع على أرسطو ويشيد بمنطقه.

ويقول ابن سينا بان «افلاطون» قد فعل في هذا الكتاب ما هو غير لازم، ولم يفعل ما هو لازم. فقد خلط بين المنطق، والطبيعي، والالهي، بينما لم يقدم عن المغالطة سوى وجه واحد فقط.

ويتحدث ابن سينا عن اولئك الذين يتعصبون لأفلاطون قائلاً:

«ومن يتكلف له العصبية وليس في يديه من علمه إلّا ما هو منقول الينا فذلك اما عن حسد لهذا الرجل (ارسطو)، واما لعامية فيه ترى أن الأقدم زماناً أقدم في الصناعة رتبة، والحق بالعكس»[١]. إذن نفهم من هذه العبارات أنّ ابن سينا لا يعتبر التقدم الزماني معياراً للتقدم في العلم والحكمة، بل وقد يكون العكس هو الصحيح لديه في بعض الاحيان.

ويتحدث ابن سينا ضمن هذا الاطار أيضاً قائلاً:

«ولقد رأينا وشاهدنا في زماننا قوماً هذا وضعهم فانهم كانوا يتظاهرون بالحكمة ويقولون بها ويدعون الناس اليها ودرجتهم سافلة... وكثير منهم لما لم يمكنهم ان ينتسب الى صريح الجهل ويدعي بطلان الفلسفة من الأصل... قصد المشائيين بالثلب، وكتب المنطق والبانين عليها بالعيب فأوهم ان الفلسفة افلاطونية، وأن الحكمة سقراطية، وأن الدراية ليست إلّا عند القدماء من الأوائل»[٢].

عبارات ابن سينا هذه توحي بأنه كان في عصره اناس يتظاهرون بالحكمة رغم انهم ليسوا من أهلها، وانبروا لمهاجمة المشائين، والادعاء بأن الحكمة والفلسفة قد انتهيتا بسقراط وافلاطون.

في المباحث الماضية ذكرنا بأن السهروردي يولي القدماء والفلاسفة احتراماً كبيراً وأهمية خاصة، ويعتبرهم مصيبين في ادراك الحقيقة. ولكن يجب ألا

---

(١) ابن سينا، منطق الشفاء، ص ١١٥.

(٢) نفس المصدر.

نتجاهل الأمر التالي وهو ان هذا الفيلسوف الاشراقي لا يعتبر الحقيقة حكراً على فئة معينة قط، ولم يحددها بحدود زمان معين.

السهروردي يعتقد اعتقاداً راسخاً بوحدة الحقيقة ودوامها، ولا يرى خلو أي زمان من حكيم حقيقي. ولذلك لا يعد من اولئك الذين تصدق عليهم كلمات ابن سينا ذات الطابع الانتقادي.

رغم الاهتمام الذي أولاه السهروردي للقدماء والأوائل، يعد شخصية لا نظير لها في فهم الحكمة المشائية واستيعابها. والذين لديهم معرفة بآثار السهروردي يعلمون جيداً بأنه قد كتب بعضها باسلوب الحكمة المشائية معتبراً قراءتها مقدمة للدخول الى حكمة الاشراقيين.

تحدث في بعض آثاره بلغة الشهود بنفس مستوى تحدثه بلغة الاستدلال. ففي كتاب «التلويحات اللوحية والعرشية»، أورد بعض المباحث تحت عنوان «عرشي»، واورد البعض الآخر تحت عنوان «لوح». والمباحث من النوع الأول لا وجود لها في كتب الفلاسفة وآثارهم ولم يستقها من لسان استاذ. اما المباحث من النوع الثاني، فانها ليست شهودية ولا ابداعية، بل مقتبسة من آثار الحكماء أو أفواه الرجال[1].

اعتمد السهروردي على الشهود والفكر في سلوكه المعنوي، وأوصى الآخرين بقطع هذا الطريق، معتبراً الاستشراق مصدراً لعلمه، والبرهان مؤيداً له فقط.

ويقول بأن ما اورده في كتاب «حكمة الاشراق» سياق آخر من الكلام بحيث ان طريقة تحصيله أقرب من الطريقة المتداولة. ويشدد على ان مادة هذا الكتاب لم تحصل لديه في بادئ الأمر عن طريق التفكير، وانما بواسطة أمر آخر. لكنه انبرى بعد ذلك الى اقامة الحجة لاثبات مادة الكتاب، رغم انه حتى اذا

---

(١) التلويحات، المجموعة الاولى، ص ١٠٥.

صرف النظر عن الحجة والبرهان، فليس بمقدور أي مشكك ان يؤثر على اعتقاده في صحة ما أورده فيه[١].

يعتقد السهروردي: كما ان المشاهدات الحسية تمثل أساساً لكثير من العلوم، كذلك المشاهدات الروحانية تعد أساساً للحكمة الحقيقية. ومن لا يسلك هذا الطريق لن يحصل على الحكمة الحقيقية ويصبح لعبة في يد الوساوس والشكوك[٢].

السهروردي أعرض عن الاطناب في المسائل المنطقية، خلال المباحث التي استعرضها في كتاب «حكمة الاشراق».

وقد تحدث علماء المنطق كثيراً على صعيد اثبات صحة أشكال القياس الأربعة، وكذلك على صعيد اثبات العكس عن طريق دليل الخلف والافتراض، غير ان هذا الفيلسوف الاشراقي تحاشى التطويل بلا طائل، وقال:

«بل الصواب أن يقال: الأشكال لا تحتاج في اثبات صحتها الى تنبيه واخطار بالبال»[٣].

واختار السهروردي الاختصار في مضمار مواد القياس البرهاني، فاعتبر المقدمات اليقينية ثلاثاً، في حين يقسمها جمهور الحكماء والمنطقيين الى ست.

المقدمات اليقينية عنده كالتالي:

١ ـ الأوليات.

٢ ـ المشاهدات.

٣ ـ الحدسيات.

---

(١) مقدمة «حكمة الاشراق»، المجموعة الثانية، ص ١٠ و١٣.

(٢) مقدمة «حكمة الاشراق»، المجموعة الثانية، ص ١٠ و١٣.

(٣) حكمة الاشراق، المجموعة الثانية، ص ٦١.

المشاهدات عنده تشمل المشاهدات الظاهرية والباطنية. والحدسيات تتألف من اقسام عديدة. كما لا ينبغي تجاهل رأي هذا الفيلسوف الاشراقي في موضوع جهات القضايا. فعلى أساس هذه النظرية تعود جميع القضايا الى القضية الضرورية البتاتة.

ان رعاية جانب الايجاز والاحتراز عن التطويل والاطناب، فضلاً عن كونها طريقة التعبير عند السهروردي، تنسجم كذلك مع حياته أيضاً. فعمر هذا الفيلسوف الاشراقي، قصير جداً في هذا العالم ولم يعش فيه سوى ٣٨ عاماً.

الآثار التي خلفها السهروردي في المنطق والحكمة وباللغتين العربية والفارسية، تبعث على الدهشة قياساً الى الفترة القصيرة من عمره.

ولد السهروردي في «سهرورد» التابعة لزنجان الايرانية عام ٥٤٩ هـ واستُشهد بطريقة غامضة في مدينة حلب عام ٥٨٧. وهناك روايات مختلفة للطريقة التي استشهد بها. ولكن الذي لاشك فيه هو انه من ضحايا التعصب وضيق النظر.

كان السهروردي صديقاً لفخر الدين المارديني، وزميلاً في الدراسة لفخر الدين الرازي. تلقى تعليمه في مراغة واصفهان على يد مجد الدين الحلبي، وظاهر الدين الفارسي. ويتحدث استاذه فخر الدين المارديني عنه لطلبته بأنه لم ير طوال عمره شخصاً في حدة ذهنه وشدة ذكائه. لكنه عبر عن قلقة لما كان عليه من جرأة، لاحتمال ان توقعه تلك الجرأة في مهلكة.

وحدث بالفعل ما كان المارديني قلقاً بسببه، فضحى السهروردي بنفسه من أجل الحقيقة التي كان يدافع عنها بشجاعة وصراحة.

الدكتور محمد علي أبو ريان، استاذ تاريخ الفلسفة في جامعة الاسكندرية المصرية، أصدر عدة كتب في السهروردي وآثاره، اتهمه في بعضها بالشعوبية والتي تعني التعصب القومي. لكنه قد وقع منذ البداية وبشكل

صريح في فخ التعصب حينما نسب السهروردي الى حلب قائلاً: «هو الحكيم الاشراقي الحلبي أبو الفتوح ابن الحبش الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول...»[1].

فعنوان «السهروردي» الذي يشير بصراحة الى مسقط رأس هذا الحكيم، جعله ابو ريان جزءاً من لقبه. أي انه بدلاً من ان ينسبه الى مسقط رأسه ومحل ولادته التي هي قرية «سهرورد» الايرانية، نسبه الى الموضع الذي قتل فيه، أي مدينة حلب السورية.

والذين لديهم معرفة بمفاهيم اللقب والاسم والكنية، يعلمون جيداً ان اللقب بحسب الاصطلاح عنوان يدل على نوع من المدح أو الذم. والسؤال المثار ضمن هذا الاطار هو: ما هو المدح أو الذم الذي يدل عليه لقب «الحلبي» الذي أضفاه كما يشاء على السهروردي؟

الاجابة الوحيدة على هذا السؤال هي: يدل «الحلبي» على نوع من التفاخر لمن يتفاخر بعروبته.

اذن من المستبعد ان يكون ابو ريان قد استخدم العبارة السابقة بعيداً عن روح التعصب القومي!

ولسنا في معرض مناقشة أو استعراض الآراء والنظريات التي أبداها هذا الاستاذ المصري خلال شرحه لفلسفة السهروردي وتفسيرها، لعدم توفر الفرصة الكافية، ولعدم ضرورة ذلك هنا، ولكن الذي لابد من التأشير عليه هو ان فهمه العام لفلسفة السهروردي، من نمط ذلك الفهم الذي اتضح في طليعة كلامه.

أبو ريان وعلى أساس كلام «كلود كوهين» واستناداً الى كتاب «البستان الجامع» لعماد الدين الاصفهاني المعاصر لصلاح الدين الايوبي، يتحدث عن

---

(١) السهروردي، هياكل النور، مقدمة وتحقيق محمد علي ابو ريان، ط مصر، ص ٧.

مقتل السهروردي بطريقة تختلف عن الطريقة التي تحدث بها الآخرون.

يقول بأن فقهاء مدينة حلب ناقشوا السهروردي حول بعض القضايا الفقهية والعقائدية، فاستطاع ان يفحمهم نظراً لما كان يتميز به من براعة في المسائل الفقهية والمباحث العقائدية.

ولذلك حقد عليه فقهاء حلب وعقدوا العزم على الانتقام منه. فاستدعوه ثانية من اجل تحقيق هذه الخطة. وجرت المناظرة في مسجد مدينة حلب. ووجه اليه الفقهاء السؤال التالي:

هل الله قادر على ان يخلق نبياً آخر بعد محمد (ص)؟

فأجابهم السهروردي بأن قدرة الله تعالى مطلقة، وما هو مطلق لا يقبل الحد.

ففسر الفقهاء اجابته على انها انكار لخاتمية الرسول محمد (ص) واعتبروها سنداً لكفره. فوقعوا على ذلك السند، وبعثوه الى صلاح الدين الايوبي، فأصدر الأخير حكماً باعدامه واحراق كتبه[١].

اذن فالشيخ كان ضحية غضب وعنف أبناء زمانه. فرحل عن هذا العالم إلّا ان آثاره ظلت باقية من بعده. فرغم مرور ما يربو على ثمانية قرون على وفاته، غير أن هذه الآثار القيمة لازالت تتألق في سماء الحكمة كالنجوم الساطعة.

ليس بمقدور أحد أن ينكر تأثير ونفوذ أفكار السهروردي على آثار المفكرين الذين جاؤوا من بعده. ويؤلف مدى هذا التأثير وتحديد خطوطه البارزة، موضوعاً لبحث واسع شامل. وتأثير أفكار السهروردي على آثار نصير الدين الطوسي وصدر المتألهين الشيرازي ليس بالأمر الذي يمكن تجاهله او صرف النظر عنه.

---

(١) نفس المصدر، ص ١١.

فخلال الفاصل الزماني بين نصير الدين الطوسي وصدر المتألهين الشيرازي، هناك العديد من الشخصيات التي رجعت الى آثار السهروردي وانتفعت بها مثل جلال الدين الدواني، وصدر الدين الدشتكي، وغياث الدين منصور. كما بادروا الى تدريس كتبه أيضاً.

في السنوات الأخيرة كتبت الكتب والرسائل والمقالات حول آثار السهروردي، غير أن كتابها ركزوا على حياة هذا الفيلسوف واسلوب عيشه وخصوصية آثاره، دون الاهتمام كثيراً بماهية أفكاره والمسائل التي تناولها وتحدث عنها.

ونظراً لانشدادي الكبير نحو آثار الفلاسفة المسلمين، عقدت العزم على دراسة المواقف الفكرية للسهروردي وتسليط الضوء ـ ما استطيع ـ على جوانب من أفكاره الوضاءة. ومن أجل انجاز هذه المهمة الخطيرة أقبلت على مطالعة آثاره المهمة وتسجيل الكثير من أفكاره وكلماته الأساسية بالطريقة التي يفهمها عامة الناس. وحاولت قدر الامكان استخدام العبارات البسيطة وتجنب استخدام الجمل الطويلة المعقدة. ولكن ما هو مدى نجاحي في هذه المهمة؟ هذا سؤال لا يجيب عليه سوى القارئ الكريم.

العنوان الذي اخترته لهذا الكتاب لا ينبغي أن يعد لوناً من التفنن في العبارة. فأنا لا ادعي الشهود الباطني، غير ان شعاع الفكر والشهود، أمر قابل للمشاهدة في آثار السهروردي.

الدكتور غلام حسين الابراهيمي الديناني

السهروردي في مواجهة السفسطة

الفخ الأول الذي يعترض طريق الفيلسوف والذي يتهدد فكره في كل لحظة، فخ السفسطة. فالجهد الفكري لا يؤتي اكله إلّا اذا تخلص المفكر من هذا الفخ المرعب، وانطلق باحثاً عن الحقيقة.

من اجل اثبات وجود عالم الخارج، يمكن الاستعانة بشيئين هما:

١ ـ الشهود.

٢ ـ الاستدلال.

يرى بعض أهل البحث والتحقيق بأن الذي يبعث الاطمئنان في قلب الانسان بوجود عالم الخارج، هو الشهود. ولبعض الفلاسفة رأي آخر حيث يقولون:

يمكن اثبات وجود عالم الخارج بواسطة الاستدلال المبتني على المعلومات الحسية. واستدلال هذا الفريق من الفلاسفة كما يلي:

لكل شيء في العالم جهة كافية. والجهة الكافية لادراكاتنا ليست فينا.

والنتيجة التي تستحصل من هاتين المقدمتين هي ان الجهة الكافية لادراكاتنا موجودة خارجنا.

وتعرضت هذه الفكرة للانتقاد من قبل اولئك الذين يرون عدم تحقق اثبات الوجود وعالم الخارج إلا عن طريق الشهود، وقالوا:

ما ينتج عن الاستدلال في هذا الباب، ليس سوى تأييد لحقيقة مدركة. ومهما قيل على هذا الصعيد لا يمكن نكران الأمر التالي وهو أن أي مذهب فلسفي لابد

أن ينتهي في نظامه المتناسق الى مبدأ بديهي واضح ويقوم على قاعدة رصينة غير قابلة للشك. ويعد هذا المبدأ البديهي الواضح مبدأ جميع التصورات في سلسلة التصورات، ومبدأ جميع التصديقات في سلسلة التصديقات.

فكما يتعذر ادراك بعض التصديقات بدون ادراك سلسلة من التصديقات القبلية، كذلك يتعذر الحصول على بعض التصورات بدون توافر سلسلة من التصورات القبلية.

وعليه يمكننا ان نقول:

مادام لا يوجد في السلسلة المنظمة والمتناسقة للتصديقات، تصديق بديهي وبيّن بالذات كمبدأ لسلسلة الوجود، فلن يكون أي تصديق منها قابلاً للادراك والمعرفة. والوضع على هذا الغرار أيضاً بالنسبة لسلسلة التصورات المنظمة.

ولابد من الالتفات الى الأمر التالي ايضاً وهو أن بديهية الأصل الأول، والبينونة الذاتية لنقطة البداية في سلسلة التصورات والتصديقات المنظمة حين ظهور المذهب الفلسفي، امر غير قابل للانكار. ما هو مختلف بشأنه في هذا المضمار كالتالي: ما هو الأصل الأول ونقطة البداية في سلسلة العلوم والادراكات البشرية؟ الاجابة على هذا التساؤل الأساسي من قبل الفلاسفة القدماء والجدد، أدت الى ظهور مختلف الآراء والأفكار، وتبلور شتى المذاهب الفلسفية.

الفيلسوف الفرنسي ديكارت، ومن أجل الوصول الى أصل بديهي وأساسي وغير قابل للشك، أخذ يشكك في كل شيء، إلّا انه طرح الـ «كوجيتو»[١] في نهاية المطاف كمبدأ غير قابل للشك جاعلاً منه أساس فلسفته.

وفي تلك الفترة التي شيد فيها هذا الفيلسوف فلسفته في الغرب، ظهر فيلسوف آخر في الشرق فاعتبر الوجود موضوع الفلسفة وعد مفهومه أبده البديهيات.

---

(١) Cogito مختصر لجملة لاتينية تقول: انا افكر اذاً أنا موجود.

ويعتقد صدر المتألهين الشيرازي ان مفهوم الوجود أوضح من جميع المفاهيم، ويرتسم في الذهن بدون أية واسطة. ويكشف هذا الارتسام عن بديهية مفهوم الوجود.

الشيخ شهاب الدين السهروردي الذي يعد مؤسس الحكمة الاشراقية في العصر الاسلامي، شيد قبل هذين الفيلسوفين مذهبه الفلسفي على أساس النور والظهور. فالنور من وجهة نظر السهروردي هو الظهور، والظهور ليس سوى حقيقة النور أيضاً.

الظهور ليس بالشيء الذي يمكن عده صفة زائدة على ذات النور، لأننا لو اعتبرنا الظهور صفة زائدة على ذات النور للزم أن يكون النور في مرحلة ذاته وبقطع النظر عن صفة الظهور، فاقداً لأي ظهور، في حين لا يفقد النور الظهور في أية مرحلة قط. ولذلك فهو مضيء دائماً ويضيء غيره أيضاً.

مفهوم الظهور كمفهوم الوجود، مفهوم بديهي عقلي لا يوجد إلّا في ذهن الانسان، غير ان مصداقه يؤلف في عالم خارج الذهن حقيقة تضيء الغير فضلاً عن كونها مضيئة بذاتها. ومعنى هذا الكلام هو ان الظهور في عالم الخارج ليس سوى حقيقة النور.

النور الذي يظهر نفسه باستمرار لا يمكن أن يكون غير ظاهر. ولذلك يمكن القول: النور شيء ظاهر بالذات ومظهر للغير. والذي لا شك فيه هو ان الشيء حينما يكون ظاهراً بالذات ومظهراً للغير، لا يمكن ان نجد له مُظهراً.

وعلى هذا الضوء يتضح بأن الشيء الظاهر بالذات والمظهر للغير لابد وأن يكون امراً بسيطاً وبدون جنس وفصل. وذلك لأن الجنس عبارة عن ماهية مبهمة لا تقبل التحصل إلّا عن طريق الفصل. اذن اذا كان للنور ـ الظاهر بالذات والمظهر للغير ـ جنس، والذي هو ماهية مبهمة وناقصة، يلزم ألا يكون ظاهراً بالذات، ويحتاج الى الغير في ظهوره.

وحينما لا يكون لحقيقة النور جنس، لا يكون له فصل ايضاً لأن دور الفصل لا يظهر إلّا في ميدان وجود الجنس. اذن اذا اتضح بأن حقيقة النور ليست ذات جنس وفصل، يتضح أيضاً بأن حقيقة النور ليست ذات حد أيضاً، لأن الحد الحقيقي مؤلف من جنس وفصل. ومن لم يكن لديه جنس وفصل، لن يكون لديه حد حقيقي.

اذن يمكن القول: الظهور الذي هو النور، أظهر من جميع الأشياء. ومن المسلم به هو ان الشيء الأظهر من جميع الأشياء، لن يكون لديه معرِّف ومُظهر، لأن من الشروط الأساسية للمعرِّف هي ان يكون أظهر من الشيء المعرَّف.

وفي مثل هذه الحال قد يفتح البعض باب السفسطة، ويشكك في حقيقة ظهور النور في عالم الخارج. فهؤلاء الأفراد الذين يرفعون لواء الشك في الحقيقة، وقفوا بوجه سقراط ايضاً وجادلوه جدالاً حاداً.

هذه الفئة التي تعرف بالسوفسطائيين، قد أفردت لنفسها فصلاً من تاريخ الفكر والفلسفة، ولم تنقرض قط، ولازالت تعبر عن نفسها بشتى الصور ومن خلال شتى النشاطات.

وينبغي ان نعرف بأن السفسطة واقفة بوجه الفلسفة، وستبقى موجودة مادامت الفلسفة قائمة. وكما تطورت الفلسفة في تاريخها الصاخب وظهرت في شتى الصور، غيرت السفسطة شكلها ايضاً، واختارت لها وجهاً في كل زمان بما يتناسب مع قضايا ذلك الزمان.

فاذا كان «بروتوغوراس» سوفسطائي القرن الخامس قبل الميلاد الكبير، قد قال «الانسان معيار كل شيء»، وبالتالي تُعد معرفة الانسان نسبية ومعتمدة على نظره، فان كثيراً من المتظاهرين بالفلسفة في هذا اليوم أسدلوا ستار النسيان على حقيقة الوجود بذريعة الفلسفة العلمية والواقعية والعينية، خادعين انفسهم بسلسلة من الشعارات الحادة الفارغة.

واذا كان السوفسطائي الآخر «غرغياس» يقول في اليونان القديمة «لا يوجد أي شيء، واذا كان موجوداً فليس بمقدور أحد أن يعرفه، ولو استطاع ان يعرفه فليس بمقدوره ان ينقله الى الآخرين»، فقد لخص بعض الفلاسفة الغربيين الجدد وتحت عنوان «السير على خطى الفلسفة التجريبية»، معارف الانسان في الادراكات الحسية، معتبرين هذه الادراكات عبارة عن كيفيات وتأثرات نفسانية.

هذا اللون الفكري الذي يُعد من الافكار السفسطية، قد عبّر عن نفسه في أيام السهروردي أيضاً، ولذلك راحت تثار الشبهات حول الظهور الحقيقي للنور وقيل: ان العين أو حاسة البصر هي التي تُظهِر نور الشمس. ومعنى هذا الكلام هو انه لا معنى للنور لولا حاسة البصر. وقيل مثل هذا الكلام بشأن حاسة السمع والشم وسائر الحواس الأخرى. فقد قيل مثلاً: لولا حاسة الذوق، فلا معنى للحلاوة والمرارة وغيرهما من الطعوم.

ولم يكن السهروردي في غفلة عن الأفكار التي كانت لدى هؤلاء، وأورد بعض أفكارهم في آثاره، لكنه لم يستسلم لهذه الأفكار قط. فالنور من وجهة نظره عبارة عن حقيقة ظاهرة ومظهره لغيرها في حد ذاتها.

اذن ينبغي القول: الشيء الذي هو ظاهر في نفسه ومُظهِر لغيره، اكثر ظهوراً من أي شيء آخر ذي ظهور زائد على ذاته.

السهروردي يؤكد على الأمر التالي كثيراً وهو أن حقيقة النور ليس بالأمر الذي يعرض له الظهور والاضاءة، ولو فكر أحد كذلك، فهذا معناه ان النور ليس نوراً في حد ذاته، وانما هناك شيء آخر يُضفي عليه النورية والظهور.

ويوجه السهروردي الانتقاد اللاذع الشديد نحو السوفسطائيين الذين يعتبرون ظهور نور الشمس وليد حاسة البصر. فهو يرى ان حقيقة النور ـ وبصرف النظر عن أي شيء آخر ـ ظاهرة بالذات، ولا يعتبر الظهور الحقيقي للنور وليد حاسة البصر قط.

هذا الفيلسوف الاشراقي يعتقد: لو فنى جميع الناس وانعدمت جميع الموجودات ذات الحس والشعور، فلن يبطل الظهور الذاتي للنور:

«وليس كما يتوهم فيقال «نور الشمس تظهره أبصارنا»، بل ظهوره هو نوريته. ولو عدم الناس كلهم وجميع ذوات الحواس، لم تبطل نوريته»(١).

اذن السهروردي وعلى العكس من اصحاب السفسطة لا يعتبر ظهور النور تابعاً لأبصارنا، بل اننا نبصر الأشياء بفعل أشعة النور. وعليه بالامكان القول: بأن الحقيقة أو الواقعية الخارجية غير خاضعة لحواس الانسان وادراكاته قط. بل ان الانسان هو الذي بمقدوره مشاهدة هذه الحقيقة وادراكها كما هي.

ولهذا الفيلسوف الاشراقي رأي بديع في موضوع الرؤية سنتحدث عنه في محله بالتفصيل. ولكن ما يجب الاشارة اليه: كيف واجه السهروردي السفسطة وأصحابها في تأسيسه لفلسفته ورسمه لاصولها الاولى؟ وكيف كان موقفه منهم؟

قلنا ان هذا الفيلسوف المتأله شيد فلسفته على أساس النور واتخذها أساساً لفكره. فالنور من وجهة نظره ليس مجرد أمر واقعي وعيني فحسب، وانما هو أظهر من أي أمر عيني وواقعي آخر.

الظهور في الخارج وعالم نفس الأمر، عين النور. ولذلك ينبغي البحث عن مبدأ أي ظهور ومنشأ أي نوع من الشهود، في النور فقط.

ويثير السهروردي هذا الأمر في مطلع الباب الثاني من كتاب «حكمة الاشراق» والذي يُعد من اهم آثاره، ويقول:

«ان كان في الوجود ما لا يحتاج الى تعريفه وشرحه فهو الظاهر، ولا شيء أظهر من النور، فلا شيء أغنى منه عن التعريف»(٢).

---

(١) حكمة الاشراق، ط حجرية ص ٢٩٦؛ المجموعة الثانية، مصنفات شيخ الاشراق، ص ١١٤، ط طهران.

(٢) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٢٨٣.

ما يجلب الاهتمام، هو ان السهروردي ورغم تشييده لفلسفته على أساس النور واعتقاده بأنها قابلة للادراك عن طريق الشهود، إلّا انه طرحها باسلوب الاستدلال وعلى شكل نظام قياسي.

ومن هنا يمكن ان ندرك بأن هذا الفيلسوف المتأله مثلما يستند الى الشهود، ويوصي بتنقية الباطن في طريق الوصول الى الحقيقة، يعتبر الاستدلال المنطقي أمراً معتبراً ولا يرى استغناء المرء عنه.

وعلى ضوء ذلك يمكن ان يقال بأن شهاب الدين السهروردي فيلسوف واقعي، معارض لأي لون من ألوان السفسطة والخيال في طريق اكتشاف الحقائق ومعرفتها.

ما يمكن ان يبرهن على هذا الرأي هو أنه افرد الجزء الأعظم من مبحث المنطق في كتاب «حكمة الاشراق» لموضوع السفسطة ومعرفة أنواع المغالطات.

هذا الفيلسوف الكبير يقسّم الباب الاول من كتاب «حكمة الاشراق» والذي يعطيه عنوان «ضوابط الفكر»، الى ثلاث مقالات: المقالة الاولى في المعارف والتعريف. والمقالة الثانية في الحجة والبرهان ومبادئها. والمقالة الثالثة في انواع المغالطات.

ما ينبغي ذكره هو: ان اهتمام السهروردي الزائد بمبحث السفسطة، لم يكن على سبيل التفنن أو التسلّي العلمي. فالذين لديهم معرفة باسلوب كتابة هذا الفيلسوف يعلمون جيداً بأنه قد لجأ في آثاره الفلسفية ـ لاسيما المنطقية ـ الى الايجاز، وتحاشى أي تفصيل اضافي أو اطناب زائد.

اذن حينما نلاحظ انه قد كتب كثيراً في موضوع السفسطة ومعرفة أنواع المغالطات، فهذا يشير الى انه لا يقلل ابداً من خطر السفسطة على طلاب الحقيقة.

ولابد من الالتفات الى انه لا يختلف عن الآخرين في استعراضه المسهب

لمبحث السفسطة ومعرفة أنواع المغالطات فحسب، وانما يختلف عنهم من حيث اسلوب دراسته واستعراضه لهذا الموضوع أيضاً.

السهروردي ومن أجل التأشير على شتى انواع المغالطات، لم يكتف بذكر موازين المنطق وقواعده. كما انه لم يلجأ الى الأمثلة المفروضة والمتداولة البعيدة عن الواقع الفلسفي في تعيين مصداق كل مغالطة. فالأمثلة التي يذكرها هذا الفيلسوف الكبير كمصداق للفلسفة وأنواع المغالطات ليست سوى المسائل الفلسفية المتداولة. ولهذا السبب نراه يخصص الفصل الثالث من المقالة الثالثة في الباب الأول من كتاب «حكمة الاشراق» لبحث هذا النمط من المسائل واستعراضها كاشفاً عما يراه سفسطة.

هبّ السهروردي في كتاب «المشارع والمطارحات» لاستعراض معاني الحق والصدق، ومجابهة السوفسطائيين، وتسليط الضوء على مواقفهم المهزوزة وانكارهم للحقيقة أو الشك فيها.

يقول السهروردي بهذا الشأن:

«وجماعة من الناس أنكروا أحقيّة قول ما، وعقد ما، وسبيل مفاتحتهم ان يقال لهم:

هل تعلمون ان انكاركم، حقّ، أو باطل، أو تشكون؟

فان حكموا بأنهم يعلمون أن انكارهم حق، فقد اعترفوا بحقيّة علم ما.

وان اعترفوا بأنهم يعلمون بطلان دعواهم، فقد اعترفوا أيضاً بحقيّة علم ما وهو علمهم ببطلان دعواهم.

ثم اذا علموا بطلان دعواهم في قولهم «أن لا حقّ أصلاً»، فقد اعترفوا بحقية أشياء، وسقط انكارهم للحق.

وان قالوا: شككنا.

فيقال لهم: هل تعلمون أنكم شككتم أو أنكم انكرتم؟ وهل تفهمون من

الأقاويل شيئاً معيناً؟

فان قالوا: نعم شكنا وانكارنا، وانا نفهم من الأقاويل شيئاً معيناً فقد اعترفوا بعلم ما وحق ما.

وان قالوا: لا نفهم أبداً شيئاً ولا نعلم انا نشك أو ننكر أو نحن موجودون أو معدومون، سقط الاحتجاج معهم ولا يرجى منهم الاسترشاد. فليس إلّا أن يكلّفوا بدخول النار، فان النار واللانار واحد، ويُضربوا فان الألم واللاألم واحد»[1].

من هذه العبارات نفهم مدى اليأس الذي كان ينتاب السهروردي من اولئك الذين ليسوا يشكون فحسب، وانما يشكون في شكهم ايضاً، وكيف يرى عقم جميع المحاورات الاستدلالية والمنطقية مع هذا النمط من الناس.

العمل الوحيد الذي يمكن فعله مع هؤلاء هو اجبارهم على الدخول في النار أو الحاق الأذى بهم، لأن ما ينبغي ان يترتب على ما يذهب اليه هؤلاء هو أن الدخول في النار وعدم الدخول فيها، أمر واحد. وكذلك التعرض للأذى وعدم التعرض له أمر واحد.

فلو لم يبد هؤلاء أية ردة فعل حين تعرضهم للأذى أو دخولهم الى النار، فسيثبت آنذاك انهم صادقون في أقوالهم، اما اذا أبدوا ردود فعل ما، فينبغي حينذاك القول انهم يُثبتون بردود فعلهم وجود نوع من الحقيقة.

وعلى ضوء ما سبق يتضح ان السهروردي وفي ذات الوقت الذي كشف فيه عن انواع السفسطات والمغالطات في آثار أدعياء الفلسفة، وجه النقد اللاذع ايضاً لادعاءات السوفسطائيين الفارغة.

---

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى، ط اسطنبول، ص ٢١٢.

الحق والصدق عند السهروردي

بعد استعراض الموقف العنيف الذي اتخذه السهروردي ازاء أهل السفسطة والمغالطة، من المناسب أيضاً اغتنام الفرصة والاطلاع على ما ذهب اليه على صعيد الحق والصدق.

تحدث هذا الفيلسوف الكبير عن أقوال وآراء الحكماء في معنى الحق، واستعرض هذه الآراء ولم يوجه النقد لأي منها عدا مورداً واحداً منها، ويتمثل في قول بعض الحكماء على صعيد التفاوت بين الصدق والحق.

الآراء التي ذكرها في «معنى الحق»، عبارة عن:

١ ـ الوجود في عالم العين وعالم الخارج بشكل مطلق.

٢ ـ الوجود الدائم.

٣ ـ الوجود الذي هو في حد ذاته واجب وغير قابل للفناء.

٤ ـ الشيء الذي يليق بشيء ما ان يصل اليه.

٥ ـ بلوغ الغاية المطلوبة.

٦ ـ الشيء الذي لديه غاية عقلية حقاً.

٧ ـ الاعتقاد الذي ينطبق مع الواقع العيني.

بالنسبة لأحقية قول ما، فضلاً عن تطابقه مع الواقع العيني في الخارج، ينبغي ان ينطبق مع ما هو موجود في ضمير الانسان. وفي مثل هذه الحالة يتساوى معنى الحق ومعنى الصدق. وما هو مستفاد من معنى الحق، بالضبط عين ذلك الشيء المستفاد من معنى الصدق.

ولبعض اهل النظر كلام آخر في هذا المضمار، ولا يرون التساوي بين معنى الصدق ومعنى الحق. فالحق من وجهة نظرهم عبارة عن انتساب الأمر في نفسه الى القول والاعتقاد.

من وجهة نظر هذه الجماعة: ان الواقع ينطبق مع الاعتقاد على صعيد معنى الحق، وان الاعتقاد ينبغي ان ينطبق مع الواقع على صعيد معنى الصدق.

وينتقد السهروردي كلام هؤلاء على صعيد الاختلاف بين الصدق والحق ويعتبره ادعاء لا أساس له ولا دليل. ويعتقد بعدم وجود أي تفاوت واختلاف بين الصدق والحق بشأن القول والاعتقاد. وحينما يقال بأن هذا القول حق وذلك القول صدق، فلا يراد سوى الانطباق مع الواقع العيني.

ولا شك في انه حينما ينطبق قول الحق أو قول الصدق مع الواقع العيني، فلابد ان ينطبق الواقع العيني مع كل منهما ايضاً.

يقول السهروردي:

«قالوا: وأحق الأقوال بالحقية ما يدوم صدقه، وأحق من ذلك ما يكون صدقه أولياً وهو كالقول بأن لا واسطة بين الايجاب والسلب»[١].

وهكذا ورد في هذه العبارة ان أحقّ الأقوال أصدقها، وأصدق الأقوال ما كان صدقه أولياً. وينبغي ان نعلم بأن معنى الصدق، من الامور التي لا تظهر إلّا على صعيد القضية. لأن ملاك الصدق ليس سوى انطباق نسبة القول أو القضية مع الواقع ونفس الأمر.

والأمر الذي يحظى بالأهمية الكبيرة وينبغي الاهتمام به كثيراً هو: ماذا يريد الحكماء بانطباق نسبة القضية مع الواقع ونفس الأمر؟ وما هو الشيء الذي يتحقق في الواقع وتنطبق معه نسبة القضية؟

ولا ريب في ان النسبة في القضية، أمر اعتباري، ولا يمكن عدها أمراً

(١) المشارع والمطارحات، ص ٢١١.

موجوداً في عالم الخارج، لأننا لو اعتبرنا النسبة بين الموضوع والمحمول، موجوداً ثالثاً مضافاً الى الموضوع والمحمول، لأصبحنا بحاجة الى نسبة اخرى من اجل الارتباط بين هذه الموجودات الثلاثة. ولو كُرر الكلام في هذه النسبة أيضاً، فلن نحصل سوى على التسلسل الباطل.

وقال الحكماء المسلمون في الرد على مثل هذه التساؤلات: ان النسبة بين الموضوع والمحمول وان كانت غير موجودة في عالم الخارج، غير ان عالم الخارج لا يخلو من النسبة نفسها.

بتعبير آخر: عالم الخارج في رأي الحكماء المسلمين، ظرف للنسبة وليس ظرفاً لوجود النسبة.

وهناك كلام طويل في هذا المضمار وبشأن اعتبار عالم الخارج ظرفاً للنسبة وليس ظرفاً لوجودها. ولكن ما ينبغي الالتفات اليه هو ان النسبة بين الموضوع والمحمول ليست بدون كيفية في الواقع ونفس الأمر، ولابد أن توصف باحدى الكيفيات. وتُدعى كيفية النسبة في الواقع ونفس الأمر، بمادة القضية أو عنصرها.

والذي يدل على هذه الكيفية ـ سواء كانت في عالم الألفاظ أو عالم الذهن ـ هي جهة القضية. اذن لو انطبقت جهة القضية مع الكيفية الواقعية في القضية، عُدّت تلك القضية من القضايا الصادقة. ولكن لو كانت جهة القضية خلافاً لكيفيتها الواقعية، ينبغي القول بأن تلك القضية من القضايا الكاذبة.

وعلى هذا الضوء يتضح ان مادة القضية ـ والتي هي عبارة عن الكيفية الواقعية للنسبة بين الموضوع والمحمول ـ تؤلف روح القضية والعنصر الجوهري فيها.

ولهذا السبب يعتبر الحكماء المسلمون هذه الكيفية الواقعية، مادة أو عنصر القضية، مؤكدين من خلال هذه التسمية على الدور الأساسي الذي تلعبه في

ظهور أية قضية.

الشيخ شهاب الدين السهروردي وعلى غرار سائر الحكماء المسلمين، يعتقد ان الصدق في باب القضايا عبارة عن انطباق جهة القضية مع مادتها. ولكن الذي يستقطب الاهتمام في كلام هذا الفيلسوف هو انه وعلى عكس سائر الحكماء لم يتحدث في باب مادة القضية عن كيفية النسبة.

يقول السهروردي بهذا الشأن:

«وكل قضية لها صلوح أن يصدق عليها في الايجاب أحد هذه الجهات (الوجوب أو الامكان أو الامتناع)، يسمى مادته، والجهة قولية زائدة على نفس القضية، والمادة هي هي باعتبار ذلك الصلوح»[1].

هذا الاختلاف في التعبير بين السهروردي وسائر الحكماء في باب مادة القضية، ينبغي ألا يعد نوعاً من التفنن في العبارة. ما يمكن قوله في تفسير هذا الاختلاف هو ان السهروردي وعلى غرار سائر الحكماء يعتبر مادة القضية عبارة عن كيفية النسبة في الواقع ونفس الأمر، غير ان هذه الكيفية تمثل عنده جوهر الكلام وتمام القضية.

(١) منطق التلويحات، ط طهران، ص ٢٧.

الجهة في باب القضايا وأسلوب السهروردي الخاص

الذين لديهم اطلاع بشأن القضايا العقلية والمنطقية يعلمون جيداً بأن المعرفة في باب القضايا، من بين الامور التي تلعب دوراً مهماً في هداية الفكر وتنظيم التفكير.

من أجل أن تُعرف قضية ما على الوجه الصحيح ينبغي معرفة جهتها فضلاً عن الموضوع والمحمول والنسبة.

وسبق ان ذكرنا بأن الجهة في أية قضية، هي الشيء الذي يدل على الكيفية الواقعية للنسبة بين الموضوع ومحموله. وهذه الدلالة مثلما هي ممكنة في عالم الألفاظ، وتظهر في قالب الكلمات مثل الوجوب، والامكان، والامتناع، كذلك هي ممكنة في عالم العقل والفكر، وتتحقق في صورة كلام نفسي في لوحة الضمير.

ولذلك تُدعى جهة القضية في باب القضايا العقلية والكلام النفسي بالجهة العقلية. واستخدم هادي السبزواري هذا الاصطلاح أيضاً وقال في ذلك[1]:

كذاك في القضية العقلية   معقول هذي جهة عقلية

السهروردي في بيان الجهة في باب القضايا استخدم عبارة تستحق الدراسة والاهتمام. فهو يقول:

«والجهة لما كانت لفظة دالة على وثاق الرابطة وضعفها فمكانها عندها»[2].

السهروردي استخدم كلمة «وثاق» في مقابل كلمة «ضعف»، ولا شك في انه

---

(١) شرح المنظومة، ط طهران، ص ٥٤.

(٢) منطق التلويحات، ط طهران، ص ٢٧.

يريد بالوثاق القوة. وعليه يمكن القول بأن القوة والضعف اللتين تعدّان معيار التشكيك، تصدقان على كيفية النسبة بين الموضوع والمحمول أيضاً.

من الآثار المترتبة على نظرية السهروردي هذه في موضوع جهة القضايا، هي أن يقال: القضية المطلقة العامة لا يمكن ان تُعد من أقسام القضايا قط، اذ لا يوجد في القضية المطلقة شيء يدل على ضعف أو قوة النسبة بين الموضوع والمحمول.

وقد أدرك السهروردي هذا الأمر وعرضه في بعض آثاره. فهو يرى: مثلما لا توجد لبعض القضايا كالمطلقة جهة، كذلك لا توجد لبعض القضايا مادة في الواقع، كما هو الحال بالنسبة للقضية الممكنة العامة. فهذه القضية لديها مصداقان متباينان. والشيء الذي بمقدوره ان يجمع بين مصداقين، ليس موجوداً في الواقع ونفس الأمر(١).

بتعبير آخر: بما أن الممكنة العامة قضية يمكن سلب الضرورة عن طرفها المخالف، تصدق على واجب الوجود وكذلك على الممكنة الخاصة.

وعليه ينبغي القول: الممكنة العامة لديها مصداقان متفاوتان. والذي لاريب فيه هو: انه لا يمكن العثور في عالم الواقع ونفس الأمر على شيء يُعد ممكناً خاصاً فضلاً عن كونه واجب الوجود.

والنتيجة التي يمكن استحصالها من المقدمات السابقة هي: القضية الممكنة العامة وان كانت ذات جهة، ومن جملة الموجهات، ولكن لا يمكن عدها ذات مادة واقعية في عالم الخارج ونفس الأمر.

بعض المتأخرين ونظراً للأهمية الخاصة التي يولونها للجهة في باب القضايا، نراهم يخرجون عن حالة الاعتدال في دراساتهم على هذا الصعيد.

الشيخ شهاب الدين السهروردي وعلى العكس من هذا الفريق، اتخذ

---

(١) نفس المصدر، ص ٣٤.

اسلوب الاجمال والاختصار على هـذا الصـعيد، وتحـاشى أي لون مـن الوان الاطناب الممل الذي لا طائل فيه.

هذا الفيلسوف الكبير يعيد جميع أقسام الموجهات في باب القضايا الى قضية موجهة واحدة يطلق عليها اسم «القضية البتاتة».

ومما يجدر ذكره هو ان الجهة في القضية عبارة عن كيفية النسبة، وتُعد كنفس النسبة، امراً غير مستقل. وكما ان النسبة بين المـوضوع والمحـمول، جـزء مـن المعاني الحرفية، ولا تتمتع بالاستقلال قط، تُعد جهة النسبة كذلك جزءاً مـن المعاني الحرفية وليس لديها أي استقلال. ومعنى هذا الكلام هو ان الجهة في باب القضايا لديها جانب آلي، وتُعد كالمرآة، أي ما به يُنظَر. وبما أنها «ما به يُنظَر»، ليس بوسعها ان تكون «ما فيه يُنظَر» أيضاً، لأن من المتعذر الجمع بين الجانبين الآلي والاستقلالي.

ومن هنا يطرح السؤال التالي نفسه: اذا كان للجهة في باب القضايا جانب آلي، فكيف يمكن دراستها بدون مراعاة هذا الجانب؟

هنا ينبغي الاشارة الى الأمر التالي وهو أن ما وصفه السهروردي في آثاره بالرأي البديع، يمكن أن يُعد اجابة على هـذا السـؤال. فـمن وجـهة نـظر هـذا الفيلسوف الاشراقي: الشيء الذي لديه جانب آلي ومرآتي، يمكـن طـلبه مـن جانب آخر ايضاً. ومن المفروغ منه هو ان الشيء الذي يُطلَب لابد أن يؤلف محمول قضية ما، أو ان يكون على الأقل من اجزائها.

لذلك فقد أولى السهروردي اهتماماً نحو امكان الشيء أو وجوبه أو امتناعه، وعدّ كل واحد منها جزءاً مقصوداً وعنصراً محمولاً في القضية.

ولا ريب في ان امكان الشيء أو وجوبه أو امـتناعه حـينما يكـون جـزءاً محـمولاً في القضية، فلن يكون له جانب آلي ومرآتي، ولا يصدق عليه عنوان الجهة أيضاً.

وحينما يخرج الامكان أو الوجوب أو الامتناع عن عنوان الجهة ويؤلف بعض أجزاء المحمول، فما يمكن أن يُنظَر اليه كجهة للقضايا، هو الضرورة لا غير.

ففي قضية «الانسان كاتب»، تُعد صفة الكتابة للانسان امراً ممكناً. ولكن حينما يكون الامكان جزءاً من المحمول، ويُنظَر الى امكان الكتابة كمحمول للانسان، تتغير جهة القضية، ويصبح امكان الكتابة أمراً ضرورياً للانسان.

اذن تعود جميع القضايا الموجهة، الى قضية واحدة هي القضية الضرورية. وهذه القضية الضرورية هي نفس تلك القضية التي أطلق عليها السهروردي اسم «القضية البتاتة».

يقول السهروردي في ذلك:

«لما كان الممكن امكانه ضرورياً والممتنع امتناعه ضرورياً والواجب وجوبه أيضاً كذلك، فالأولى ان تجعل الجهات من الوجوب وقسيميه أجزاء للمحمولات حتى تصير القضية على جميع الأحوال ضرورية. كما تقول: كل انسان بالضرورة هو ممكن ان يكون كاتباً أو يجب ان يكون حيواناً أو يمتنع أن يكون حجراً، فهذه هي الضرورة البتاتة. فانا اذا طلبنا في العلوم امكان شيء أو امتناعه فهو جزء مطلوبنا ولا يمكننا ان نحكم حكماً جازماً بتةً إلّا بما نعلم انه بالضرورة كذا، فلا نورد من القضايا إلّا البتاتة»[١].

هذا الفيلسوف، أفرد التلويح السادس من المرصد السادس من كتاب «منطق التلويحات» لبحث عدد من الضوابط، حيث اكد على نفس الفكرة السابقة في احدى هذه الضوابط. وتحدث عن اربع جهات أصلية للقضية ناسباً ذلك الى المعلم الأول، أي ارسطو، قائلاً ان ارسطو قد اعتبر الاحتمال جهة ايضاً مضافة الى الجهات الثلاث الاخرى التي هي الوجوب، والامكان، والامتناع:

---

(١) المجموعة الثانية «مصنفات شيخ الاشراق»، ط طهران، ١٩٥٢، حكمة الاشراق، ص ٢٩.

الجهات واجب، وممكن، وممتنع، ومحتمل. والتبس تفسير المحتمل وكأنّه اراد به الممكن الترددي. فانا اذا لم نحقق أن الشيء واجب أو ممكن أو ممتنع منقول، لا نحكم عليه بالوجوب لجواز ان يكون ممتنعاً أو لامكان ان لا يكون واجباً. وليس هذا الامكان هو على التفاسير السابقة. وكل جهة اذا جعلت جزء المحمول فالربط ضروري»[١].

ورغم نقل السهروردي لرأي ارسطو الذي يعتبر الاحتمال جزءاً من اقسام القضية وأخذه بهذا الرأي ايضاً، لكنه يؤكد في نهاية العبارة السابقة على رأيه البديع، معتبراً ربط القضية في حالة وقوع الجهات محمولاً، أمراً ضرورياً.

ما ينبغي الالتفات اليه هو أن الامكان الترددي الذي تحدث عنه السهروردي، ورد في آثار بعض الحكماء تحت عنوان الامكان الاحتمالي. ويُعد هادي السبزواري أحد الذين بحثوا هذا اللون من الامكان، حاملاً عليه كلام الحكماء المعروف التالي:

«كلما قرع سمعك من الغريب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان»[٢].

ولابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو أن كلمة الامكان في هذه العبارة ليست بمعنى الامكان في مقابل الوجوب والامتناع، لأن الامكان في مقابل الوجوب والامتناع والذي ليس سوى سلب الضرورتين، يُعطي نوعاً من المعنى من غير المعقول قبوله بدون برهان وبينة.

اذن يتحتم القول ان معنى الامكان في هذا الكلام الحكيم، ينطبق مع الاحتمال العقلي ويقف في مقابل الاعتقاد الجازم.

والاختلاف بين هذا الامكان وبين ذلك الذي يقابل الوجوب والامتناع، هو

---

(١) منطق التلويحات، ط طهران، ص ٩٠.

(٢) شرح منظومة السبزواري، ط طهران، ص ٤٦.

انه يمكن الاكتفاء في هذا الامكان بعدم وجود برهان مخالف له، غير ان الأخذ بالامكان الذي يقابل الوجود بحاجة الى برهان.

ومن الجدير بالذكر هو ان السهروردي لم يكن غافلاً عن الامر التالي وهو: ان الاعتقاد بالامكان الذاتي للشيء بحاجة الى بينة وبرهان. وقد قال في موضع آخر:

«والممكنات لها برهان على امكانها دون وقوعها»[١].

ولابد ان نذكّر في الختام بالأمر التالي وهو: لو وُجِد من يعتبر الامكان الاحتمالي احدى جهات القضية، فليس باستطاعته أن يعتبره معبّراً عن الكيفية الواقعية للنسبة في عالم الخارج ونفس الأمر، لأن مقام الواقعية والثبوت لا ينسجم مع التردد والاحتمال.

(١) منطق التلويحات، ط طهران، ص ٨٠.

القضايا السالبة والمهملة من منظار السهروردي

تطرقنا فيما سبق الى كيفية عودة القضايا الموجهة الى القضية الضرورية طبقاً لرأي السهروردي. ولابد ان نشير الآن الى ان لهذا الفيلسوف رأياً خاصاً ايضاً في القضايا الجزئية والسالبة، ويعيدها الى قضية اخرى.

تلك المجموعة من القضايا التي تمثل كلمة «بعض» سورها وتُعرَف بالموجبة الجزئية، يعتبرها السهروردي في حكم القضايا المهملة ويوجِب اعادتها الى القضية الموجبة الكلية في العلوم الحقيقية. كما يعيد القضايا السالبة الى القضية الموجبة أيضاً.

ويستعين هذا الفيلسوف بالاسلوب المتداول في اعادة القضية السالبة الى قضية موجبة. في هذا الاسلوب، يفرغ حرف السلب في القضية من معناه الأصلي ـ الذي يتمثل في سلب النسبة ـ ويقع جزءاً من موضوع القضية أو محمولها.

وحينما يفرغ حرف السلب من معناه الأصلي ويقع جزءاً من الموضوع أو المحمول، تتغير صورة القضية ايضاً، وتتحول من حالة السلب الى حالة الايجاب.

وينبغي الالتفات الى تغيير اسم القضية ايضاً خلال ذلك التغيير، فتُدعى بالموجبة المعدولة بعد أن كانت تدعى بالسالبة قبل عدول حرف السلب عن معناه الأصلي.

من الواضح ايضاً ان القضية المعدولة تُدعى بمعدولة المحمول أو معدولة

الموضوع على أساس كون حرف السلب جزء المحمول أو جزء الموضوع.

ولهذا السبب يعتقد أهل التحقيق ان الملاك الأصلي في القضية السالبة، يتمثل في سلب الربط لا ربط السلب.

ومما يجدر ذكره هو ان الحكماء يتحدثون فضلاً عن القضية السالبة البسيطة والموجبة المعدولة المحمول، عن نوع آخر من القضايا يمكن أن يُدعى بالموجبة السالبة المحمول.

ورغم اكتفاء اهل المنطق على صعيد هذه القضية بمجرد الفرض، ولم يذكروا لها مصداقاً معتبراً، غير أن اهميتها لا يمكن ان يتجاهلها احد.

التحليل الدقيق لمعنى الامكان في الفلسفة لا يُتاح سوى عن طريق اثبات هذه القضية، اذ يقال من جانب: الامكان ليس سوى سلب الضرورة، ويقال من جانب آخر: الامكان ما يلزم الماهية ويُحمل عليها.

اذن اذا درسنا هاتين المقدمتين البديهيتين بشكل دقيق، لتوصلنا الى النتيجة التالية وهي: ان حمل الامكان على الماهية يؤلف قضية موجبة سالبة المحمول.

ويُعد الفيلسوف الاسلامي الكبير ـ صدر المتألهين الشيرازي ـ من بين من يعتبر حمل الامكان على الماهيات من مصاديق القضية الموجبة السالبة المحمول[١]. فقضية «زيد معدوم» في نظر هذا الفيلسوف، قضية بمقدورها ان تكون من مصاديق القضية الموجبة السالبة المحمول. ففي هذه القضية لم تُسلب نسبة الوجود من زيد، وان ما جاء فيها، هو اثبات سلب الوجود لزيد نفسه.

وتُستخدم القضية الموجبة السالبة المحمول على صعيد الصفات السلبية لواجب الوجود أيضاً. والسبب في ذلك هو: بما أن هذه القضية من القضايا الموجبة، فانها لا تنسجم مع انتفاء موضوعها. ولكن القضية السالبة تتناسب مع انتفاء موضوعها نظراً لكونها بسيطة.

---

(١) صدر المتألهين، الأسفار الأربعة، ج ١، ص ١٦٩.

لذلك ينبغي القول: القضية الموجبة السالبة المحمول هي القضية التي بمقدورها ان تكون ذات محمول سلبي مع ضرورة حفظ المحمول.

واذا ما أردنا دراسة كيفية عودة القضايا الجزئية الى قضية كلية، نقول بأن القضية التي سورها كلمة «بعض»، ويُنظَر اليها كموجبة جزئية، تُعد في حكم المهملة، لأن الشيء لديه أبعاض كثيرة ولا يمكن تحديد جزء معين منه من خلال كلمة «بعض». ولذلك يُطلق السهروردي على هذا النمط من القضايا اسم المهملة البعضية. ويعتقد هذا الفيلسوف ان القضية المهملة البعضية بمقدورها ان تقود الى المغالطة لأن لديها نوعاً من الاهمال، ولذلك تحول دون بلوغ الانسان للحقيقة.

السهروردي لا يعتبر هذه القضية معتبرة في العلوم الحقيقية، ولا تخضع للدراسة والتقويم إلّا في بعض حالات العكس والنقيض. وسعى هذا الفيلسوف الى اعادة هذه القضية ـ ومثل باقي القضايا الاخرى ـ الى قضية معتبرة.

من وجهة نظره تُعد الكلية الضرورية، قضية معتبرة في العلوم الحقيقية.

ويستخدم السهروردي دليل الافتراض في اعادة الموجبة الجزئية الى الموجبة الكلية. ويريد بدليل الافتراض ان يفترض شيئاً معيناً على صعيد معنى كلمة «بعض» التي تؤلف سور القضية، ويحمل عليه معنى المحمول بشكل كلي.

فحينما يقال في قياس ما: بعض أنواع الحيوانات يتحدث، فمع افتراض وجود الانسان بدلاً من بعض انواع الحيوانات، يزول كل اهتمام وابهام من وجه القضية، فيقال عموماً؛ جميع الناس يتحدثون.

اذن مع افتراض شيء معين على صعيد القضية الجزئية، يزول الاهمال والابهام عن وجهها، وتتغير صورة القضية من الجزئية الى الكلية.

وينبغي الالتفات الى ان اهمال القضية الجزئية في باب القضايا الحملية والقضايا الشرطية ليس امراً واحداً قط. فالاهمال الناجم عن كلمة «بعض» في

باب القضايا الحملية، يؤثر على أفراد الموضوع، غير أن هذا الاهمال يشمل الحالات المختلفة للشيء في باب القضايا الشرطية.

فكما يمكن عن طريق الافتراض ازالة الاهمال الناشئ عن الجزئية في باب القضية الحملية، كذلك يمكن التخلص من هذا الاهمال في باب القضية الشرطية عن طريق الافتراض ايضاً.

فحينما يقال «لو كان حسن في البحر، من الممكن ان يغرق في بعض الأحيان»، ثمة نوع من الاهمال في وقت غرق حسن. وفي مثل هذه الحال يمكن استخدام دليل الافتراض فيقال: لو كان حسن في البحر ولم يكن يعرف السباحة ولم تتوفر لديه أية أداة للانقاذ فانه سيغرق في تلك اللحظة.

اذن بدلاً من «بعض الأحيان»، يمكن افتراض لحظة ليس باستطاعة حسن ان يجيد السباحة فيها ولا تتوفر لديه أية واسطة للنجاة.

مما سبق نستنتج ان بالامكان ازالة الاهمال الناشئ من القضية الجزئية وذلك بواسطة الافتراض. وبذلك يمكن تحويلها الى قضية كلية.

واستخدم شهاب الدين السهروردي هذه الطريقة ايضاً فأعاد القضايا الجزئية الى قضية كلية.

عبارة السهروردي بهذا الشأن هي:

«والبعض فيه اهمال ايضاً فان أبعاض الشيء كثيرة فليُجعل لذلك البعض في القياسات اسم خاص، وليكن مثلاً (ج) فيقال كل (ج) كذا، فتصير قضية محيطة، فيزول عنها الاهمال المغلط ولا ينتفع بالقضية البعضية إلّا في بعض مواضع العكس والنقيض. وكذا في الشرطيات»[(١)].

مما يلزم ذكره هو: مثلما استخدم السهروردي في الفلسفة الاشراقية عبارات واصطلاحات خاصة، استخدم في المنطق اصطلاحات خاصة ايضاً. فما يدعوه

(١) حكمة الاشراق، المجموعة الثانية، مصنفات شيخ الاشراق، ط طهران، ١٩٥٢، ص ٥٢.

أهل المنطق بالقضية الكلية، يدعوه السهروردي بالقضية المحيطية. وخضعت القضية الشخصية في آثاره للدراسة تحت عنوان «قضية شاخصة». كما انه ـ وكما تقدم ـ يطلق على القضية الجزئية اسم المهملة البعضية.

ومما تجب الاشارة اليه هي ان الاصطلاحات والألفاظ المستخدمة في آثاره، لم تكن بدون دليل، وانما يحكي كل منها عن نوع من الدقة والعمق في فكره.

دليل الافتراض

الذين لديهم معرفة بالمنطق الصوري يعلمون جيداً باستخدام انصار الحكمة المشائية لدليل الافتراض، واستنادهم اليه في اثبات العكس لبعض القضايا. ولكن ربما لم يلتفت بعض أهل المنطق الى الأمر التالي وهو أن السهروردي هب لمعارضة هذا الفريق ووجه الانتقاد الشديد لما ذهبوا اليه في هذا المضمار.

ما يحظى بالاهتمام على هذا الصعيد ويمكن ان يثار على شكل سؤال هو: ما هو رأي السهروردي في دليل الافتراض، وما هو موقفه بهذا الشأن؟

ما يمكن قوله كاجابة على هذا السؤال هو: لا يمكن ان نعتبر موقف السهروردي بشأن دليل الأفتراض، موقفاً سلبياً، لأن هذا الفيلسوف لجأ الى دليل الافتراض واستند اليه من أجل اعادة الموجبات الجزئية الى قضية موجبة كلية.

وفضلاً عن استخدامه لدليل الافتراض واستناده اليه، تحدث في موضع من كتاب «منطق التلويحات» بطريقة صريحة عن دليل الافتراض، وصادق عليه.

السهروردي يعتقد أنه من اجل الوصول الى نتيجة مطلوبة، يمكن استخدام فرض غير واقعي وعده طريقة للوصول الى المقصود.

السهروردي يعتقد ان استخدام الفرض غير الواقعي للوصول الى نتيجة مطلوبة، اسلوب صحيح وطريقة صائبة، سواء كان الفرض غير الواقعي في حد ذاته ممكناً ام ممتنعاً. ولابد من الالتفات الى الأمر التالي ايضاً وهو ان الفرض الممتنع يمكن ان يكون طريقة لبلوغ النتيجة، حينما لا يكون ممتنعاً من تلك الجهة التي يقوم عليها القياس.

عبارة السهروردي بهذا الشأن هي:

«ضابط لوحي: والفرض صحيح لما يمكن في نفسه أو عند خصمك أو يمتنع ولكن لا من جهة يبنى الكلام عليها فانه اذا كان كذا لا يجوز كمن ادعى ان شريك الباريء ممكن لأنا لو فرضنا وجوده لكان غير ممتنع، وكل غير ممتنع ممكن فهو ممكن. مثل هذا لا يجوز، والمحال من جميع الوجوه انما ينفرض في شرطية يستثنى نقيض تاليها»[١].

على ضوء ما تقدم، يمكن ان نقول بسهولة: السهروردي ليس لم يعارض اعتبار دليل الافتراض فحسب، وانما استند اليه في بعض الأحيان من أجل بلوغ هدفه.

ورغم ذلك لا ينبغي تجاهل الأمر التالي وهو انه لم يكن منسجماً مع الحكماء المشائين في اعتبار دليل الافتراض لاثبات العكس لبعض القضايا. فقد اثبت هؤلاء الحكماء عكس السالبة الكلية وكذلك عكس القضايا الموجبة عن طريق دليل الافتراض والخلف.

ففي السالبة الكلية حينما يقال: لاريب في ان أياً من آحاد «ج»، ليس «ب»، يقال في عكس ذلك أيضاً: مما لاشك فيه ان أياً من آحاد «ب»، ليس «ج». وفي غير ذلك يمكن القول: بعض آحاد «ب»، هي «ج».

هاهنا ومن خلال استخدام الدليل الافتراضي، يمكن القول: ما يعد من آحاد «ب» جيماً، ينبغي ان يُفرض «د». وعليه تعد «د»، كلاً من «ب» و«ج».

ومعنى هذا الكلام هو ان ما يتصف بصفة «ج»، يتصف بصفة «ب» أيضاً، في حين يثبت اصل القضية خلاف ذلك، لأن ما ورد في أصل القضية هو: مما لاشك فيه أن أياً من آحاد «ج»، ليس «ب».

ويتوسل الحكماء المشاؤون ببرهان الخلف في عكس القضايا الموجبة.

---

(١) المنطق، التلويحات، ط طهران، ص ٩١، ٩٢.

يقول السهروردي في التعبير عن معارضته للحكماء المشائين:

«اعلم أن المشائين ثبتوا العكس بالافتراض والخلف. والخلف ايضاً في العكس يبتنى على الافتراض فنقول: اذا كان لا شيء من «ج»، «ب» بالضرورة، فلا شيء من «ب»، ج كذا وإلّا يصح بعض «ب»، «ج»، فنفرضه شيئاً معيناً وليكن هو «د»، قل هو «ب» وهو «ج» شيء من «ج» «ب» بالضرورة. والافتراض بعينه هو الشكل الثالث اذ يطلبون شيئاً يحملون عليه الجيمية والبائية مثلاً، ثم يثبتون الشكل الثالث برده الى الأول بالعكس فيدور»[١].

---

(١) المجموعة الثانية لمصنفات السهروردي، ط طهران، «حكمة الاشراق» ص ٥٨ ـ ٥٩.

الكلية والايجاب، والضرورة

سبق وأن أشرنا الى أن السهروردي أولى أهمية اكبر للعلوم الحقيقية واتخذ بلوغها هدفاً له. ولذلك تجنب الفروع والزوائد وتوسل بالقضايا الأساسية من أجل الوصول اليها.

السهروردي يعتقد: بما ان القضية الكلية الموجبة الضرورية، معتبرة في العلوم الحقيقية، لذلك ينبغي ان تعود اليها سائر القـضايا. ولاشك في ان الذي أضـفى اهمية خاصة على هذه القضية هو ما تتمتع به من كمية، وكيفية، وجهة.

السهروردي يعتبر الكلية امراً معتبراً في باب كمية القضايا وسعى لاعـادة الجزئية الى الكلية عن طريق الافتراض.

هذا الفيلسوف لا يعتقد بوجود الكلية في الخارج، لكنه يوليها اعتباراً خاصاً وأهمية مؤكدة في باب كمية القضايا. كما انه في هذا الباب يرجح الايجاب على السلب، ويحاول جاداً اعادة القضايا السالبة الى الموجبة المعدولة المحمول.

هذا الفيلسوف يعتقد ان الايجاب أبسط من السلب، وكلما كان الشيء ابسط، كان اكثر اصالة. والذي دعاه لاعتبار الايجاب ابسط من السلب هو ما قـيل بوجود نوع من الثبوت في تعريف كل سلب أو عدم، لأن السلب لا يحصل في الذهن إلّا اذا عد سلب شيء ما.

والوضع على هذا المنوال أيضاً على صعيد معنى العدم، لأن العدم عبارة عن رفع ثبوت شيء آخر.

اذن يتاح القول: لا يحصل معنى السلب في الذهن بدون تصور معنى الثبوت.

ولا يصدق عكس هذه المسألة، ولا يمكن لأحد أن يقول: لا يحصل الثبوت بدون تصور معنى السلب، لأن الانسان في تصوره لمعنى الثبوت والايجاب ليس بحاجة الى تصور معنى السلب والعدم:

«والايجاب بسط من السلب اذ الأعدام والسلوب يؤخذ في حدها ثبوت ما والا لا مفهوم لها، ولا ينعكس»(١).

اذن فالسهروردي يعتبر معنى السلب متفرعاً على معنى الثبوت، ولا يقول للسلب بأي معنى بدون معنى الثبوت.

ويتحدث هذا الفيلسوف في موضع آخر بطريقة اخرى عن موضوع السلب، حيث يقول بأن السلب ومع كونه رفع الايجاب، ولكن يمكن عده حكماً وجودياً، لأن السلب نوع من النفي الذي يتحقق في الذهن. ولاشك في أن ما يتحقق في الذهن كنفي، لابد وان يكون حكماً عقلياً.

ومن الممكن ان يهب البعض لمعارضة السهروردي، ويوجه الانتقاد لفكرته هذه، غير ان صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا، أو صدر المتألهين) لم يعارض هذه الفكرة وسعى لتفسيرها وتبريرها. فهذا الفيلسوف الذي شيد الحكمة المتعالية أعطى للكلام حقه في مضمار الحكم والتصديق، وألف رسالة في موضوع التصور والتصديق.

انبرى صدر المتألهين بالبحث عن حقيقة التصديق ضمن اطار تفسير كلام السهروردي، وعد التصديق حالة وجودية ادراكية في النفس الناطقة. ويعتقد هذا الفيلسوف بأن التصديق السلبي كالتصديق الايجابي، حالة وجودية ادراكية مرتبطة في نفس الانسان بنسبة ذهنية.

اذن اذا كان التصديق السلبي صادقاً وينطبق مع ما بازائه في الخارج، فمعنى هذا ان موضوع هذا التصديق أو النسبة بين الموضوع والمحمول، أمر معدوم.

---

(١) منطق التلويحات، ط طهران، ص ٢٠.

ما يضيفه صدر المتألهين هنا هو:

اذا كان مراد السهروردي فيما ذهب اليه في باب معنى السلب، هو نفس التصديق، فلابد أن نقول: السلب نفسه عبارة عن أمر وجودي. ولكن اذاكان مقصوده هو التعين الخارجي لمعنى السلب، فينبغي القول بأن معنى السلب هو العدم أو امر عدمي.

والدليل على ذلك هو: لو قال أحد «حسن ليس موجوداً» أو «حسن ليس كاتباً»، فانه لم يتحدث سوى عن عدم حسن أو سلب صفة الكتابة عنه. اذن يمكن القول بأن اولئك الذين يعتبرون السلب حكماً عقلياً وينظرون اليه كأمر وجودي، فانهم يقصدون نفس التصديق.

اما اولئك الذين يتحدثون عن السلب كرفع للنسبة وقطع للرابطة، فلابد انهم يريدون المعنى الواقعي.

الكلمات التي أوردها صدر المتألهين بهذا الشأن هي:

«ولما كان السلب وجودياً من وجه ما من حيث انه نفي في الذهن وحكم عقلي، وليس التصديق هو النسبة الايجابية التي يقطعها السلب فحسب، فان التصديق بعد السلب باق، فالنسبة التصديقية الباقية عند السلب غير النسبة الايجابية المشهورة. فالسلب هو حكم وجودي، أي له وجود في الذهن وان كان قاطعاً لايجاب آخر»[١].

اذن فالسهروردي يعتبر السلب حكماً وجودياً موطنه عالم الذهن. لذلك لو درسنا كلامه ضمن اطار تفسير صدر المتألهين، فلن يتعرض لاشكال مهم.

مما سبق يتضح لنا موقف السهروردي ازاء مسألة الكلية والايجاب. وقد رأينا كيف يختلف رأيه في موضوع الجهة عن سائر المفكرين، لأن هذا

(١) المجموعة الثانية لمصنفات شيخ الاشراق، ط طهران، «حكمة الاشراق»، ص ٥٧؛ شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ١٦٦.

الفيلسوف المتأله مثلما يتحاشى اهمال ومرسلية الكمية في موضوع القضية، يتحاشى كذلك مطلقية الجهة في القضايا. ولهذا السبب بالذات نراه يعيد القضية المطلقة الى القضية الموجهة، فضلاً اعادته لجميع الموجهات الى القضية الضرورية البتاتة.

السهروردي يعتقد بأن القضية المطلقة لا تحظى في العلوم الحقيقية[١] باعتبار منطقي، ولا تفيد أي معنى محصل. فالقضية التي تستخدم في العلوم الحقيقية، وان كانت تبدو مطلقة في الظاهر وحسب الصورة، إلّا انها ذات جهة في الواقع ونفس الأمر، فضلاً عن أن جهتها هي الضرورة.

اذن فالقضية الضرورية البتاتة هي القضية ذات الاعتبار الخاص في العلوم الحقيقية.

ولابد من الانتباه الى ان ضرورية السهروردي البتاتة على صعيد الأحكام الدائمة، قابلة للأخذ من قبل الآخرين بسهولة ولا تواجه أي غموض أو ابهام. ولكن ما يمكن ان يسبب الابهام لكلامه في هذا الصدد هو استخدامه للضرورية البتاتة على صعيد الأحكام الوقتية.

فحينما يقال «ينخسف القمر حين الحيلولة بشكل دائم وضروري»، فلابد ان يواجه أصحاب العقل أو الادراك المتوسط ابهاماً في هذه القضية، وقد لا يفقهون معناها على الوجه الصحيح.

كما يلاحظ هذا الابهام والغموض في حالات اخرى. فحينما يقال «يتنفس الانسان في بعض الأحيان بشكل دائم وضروري»، ينتاب الذين لديهم اطلاع بالقضايا الفلسفية الدقيقة الشك والتردد ازاء هذه القضية. والدليل على ذلك هو ان ادراك هذا النمط من القضايا يخرج عن دائرة الفهم المتداول. ولا تتم دراسة مثل هذه الامور سوى في الفلسفة الاولى والعلم الأعلى.

---

(١) المراد بالعلوم الحقيقية هي الفلسفة الاولى التي تدعى بالعلم الأعلى ايضاً.

من القضايا الأساسية التي ينبغي بحثها ودراستها في الفلسفة الاولى هي: كيف هو الارتباط ما بين الحادث والقديم؟ وكيف يمكن تفسير الارتباط ما بين موجودات هذا العالم والتي لا تخرج عن قط عن هيمنة الزمان والحركة وبين ما يدعى بالوجوب والضرورة؟

الحكماء المتألهون الاسلاميون يعتقدون ان موجودات هذا العالم وان كانت حادثة في حد ذاتها ومسبوقة بعدم، إلّا انها تتصف بصفة الوجوب والضرورة ايضاً من حيث انها معلولة للمبادئ العالية وتلعب دوراً في نظام الخلقة المتسق غير المتناهي.

اذن يعد استخدام الضرورية البتاتة على صعيد الأحكام الوقتية وحوادث هذا العالم، قابل للتبرير عن هذا الطريق، ولا يتعارض مع ما ذهب اليه الحكماء بشأن نظام الخلقة.

ويمكن التحدث من زاوية اخرى عن ضرورية ظواهر وحوادث هذا العالم. فالكثيرون يتصورون الموجودات المتلاحقة والحوادث المتعاقبة في هذا العالم، مظروفات واقعة في ظرف كبير وواسع بطريقة خاصة على مدى الزمان وامتداد الحركة.

ومن الافرازات التي يمكن ان يفرزها هذا النمط من التفكير هي: من الممكن ان تحدث عملية النقل والانتقال بالنسبة لموجودات هذا العالم المتوالية المتلاحقة، لأنه اذاكان الزمان ظرفاً لهذه الموجودات، لا يعد وقوع الموجود في غير زمانه أمراً غير معقول وغير مترقب.

الذين تطبعوا على هذا النمط من التفكير وشيدوا أفكارهم على أساسه، يجيزون وقوع حوادث قرن ما بجميع خصوصياتها في قرن آخر. فهؤلاء لا يرون أي ضير أو اشكال في ان يقال: من الممكن ان يوجد ابن سينا بجميع خصوصياته وملامحه في هذا العصر.

غير ان اولئك الذين ينظرون الى الموجودات وسلسلة حوادث هذا العالم من زاوية اخرى، ويدرسونها وفق رؤية فلسفية دقيقة، لا يقولون للزمان بهوية مستقلة عما يقع في الزمان. أي انهم يرون أن ما يقع في الزمان غير منفصل عن الزمان قط، ويعتبرون اقتطاعه عن الزمان بمثابة فنائه وعدمه.

ومعنى هذا الكلام هو: ما يقع في الزمان يؤلف مرتبة من مراتب الزمان، ومن المتعذر ظهور الزمان بدون ظهور ما يقع فيه.

ما بين الزمان والظاهرة التي تقع فيه، تلاحم شديد وقوي الى درجة بحيث لو افترضنا وقوع تلك الظاهرة في غير زمانها لفقدت هويتها تماماً، ولن تعد نفس الظاهرة الاولى.

ولو استعنا بمثال لتصوير الالتحام بين الزمان وما يقع فيه، فمن الأفضل الاشارة الى المراتب اللانهائية للأعداد ودراستها.

لا يخفى على أهل النظر بأن كل عدد من الأعداد يشغل مرتبة أو درجة بحيث يعد أوطأ درجة من الدرجات الأعلى وأعلى درجة من الدرجات الأدنى. فالعدد (٣) ـ على سبيل المثال ـ أدنى من العدد (٤) ـ وأعلى من العدد (٢).

يبدأ هذا الحساب والنسبة من العدد (١) أو (٢)، ويستمر الى ما لا نهاية. ولاريب في ان درجة كل عدد، هي العدد نفسه. أي يمكن القول بأن درجة كل عدد مقومة لذلك العدد، ولا تعد خارجة عن حقيقته قط. ومعنى هذا الكلام هو: لو اقتُطع عدد ما من درجته ووضع في درجة اخرى، فمعنى هذا اننا حذفنا ذلك العدد من سلسلة الأعداد ولم يعد له وجود أو أثر في ميدان الوجود.

فلو اقتطعنا العدد (٤) من موضعه، ووضعناه في موضع عدد آخر، فليس بمقدورنا ان نقول بأن العدد (٤) لازال محتفظاً بهويته. فالعدد (٤) لا يكون (٤) إلّا اذا كان واقعاً في درجته ومرتبته.

اذن اذا كان من المتعذر الفصل بين العدد ومرتبته الخاصة، فمن المتعذر الفصل بين الزمان وما يقع في الزمان ايضاً. فمثلما لا تنفصل مرتبة كل عدد عن حقيقته، فلا ينفصل زمان ظهور كل ظاهرة عن وجودها ايضاً.

على هذا الضوء يتيسر القول بأن كل ظاهرة من ظواهر هذا العالم المتوالية، تقع في مرتبتها الخاصة، وتلعب دورها الخاص في ميدان النظام المنسجم المتسق المتعلق بها.

اذن لو أخذنا كل ظاهرة في اطار جميع الشرائط الوجودية، فلابد من الاعتراف بنوع من الضرورة. وحينما تتحقق جميع شرائط ومقدمات وجودها، يصبح عدمها وفناؤها أمراً ممتنعاً.

وتعد قضية الوجوب والضرورة بالطريقة التي ذكرناها، موضوعاً معترفاً به حتى من قبل أنصار المذهب المادي وأتباع المنطق الجدلي.

الضرورة كالوجود

مما سبق يتضح انه حينما تُطلب أية جهة من جهات القضية، وتصبح محمولاً أو جزء المحمول، فالضرورة هي التي تؤلف جهة تلك القضية.

واذا كان الأمر كذلك فلابد أن يُطرح السؤال التالي: حينما تقع الضرورة نفسها محمولاً أو جزء المحمول في قضية ما، فما هي جهة تلك القضية، وكيف يمكن تحديدها؟

في الاجابة على هذا السؤال يمكن القول: حينما تقع الضرورة في قضية ما محمولاً أو جزء المحمول، تُعد جهة تلك القضية جزءاً من تلك الضرورة ايضاً. فالضرورة وفي ذات الوقت الذي تقع محمولاً أو جزء المحمول في قضية ما، تعد جهة تلك القضية ايضاً.

وهاهنا يمكن بلوغ نوعاً من الشبه بين الوجود والضرورة. ومن أجل أن يتضح هذا الشبه بين الوجود والضرورة، لابد من دراسة الهليات البسيطة والهليات المركبة على صعيد الوجود.

الذين لديهم معرفة بموضوع الهليات البسيطة والهليات المركبة يعلمون جيداً انه حينما يؤلف الوجود أو الموجود محمول قضية ما، فتلك القضية ليست بحاجة الى وجود رابط، وتدعى بالقضية الثنائية.

ولكن حينما يكون محمول القضية شيئاً غير الوجود أو الموجود، فلابد أن تحتاج تلك القضية الى عنصر رابط فضلاً عن الموضوع والمحمول، اذ من المتعذر اتحاد المحمول والموضوع بدون وجود رابط.

اذن اذا اتضح هذا الموضوع، يمكن القول: القضية الثنائية التي يؤلف الوجود أو الموجود محمولها، ليست بحاجة الى رابط قط، لأن الوجود حينما يقع محمولاً، يحافظ على علاقته بموضوع القضية.

والوضع على هذا المنوال أيضاً بالنسبة لوقوع الضرورة، اذ حينما تقع الضرورة محمولاً في قضية، فالضرورة تؤلف جهة تلك القضية أيضاً.

وبذلك يمكن القول: كما ان الوجود في باب القضايا محمول ورابط، كذلك الضرورة في باب القضايا تؤلف جهة القضية في ذات وقوعها محمولة.

ومما يجدر ذكره هو ان القضية الضرورية البتاتة، قضية منطقية لا يمكن الشك في اعتبارها. اذن اذا اعتبرت القضايا المنطقية نابعة من الخارج، ومنتزعة من عالم الواقع. فلاريب في ان الضرورية البتاتة تتميز بنوع من الواقعية، ويؤلف عالم الأمر منشأ انتزاعها.

ومن الواضح ان موضوع علم المنطق عبارة عن المعقولات الثانية، ولكن من المعلوم ايضاً ان المعقول الثاني لن يتحقق بدون الاستناد الى المعقول الأول.

وبذلك يمكن القول بأن فكرة الفيلسوف الألماني لايبنيتز[١] في معنى الضرورة، فكرة مقبولة. فهذا الفيلسوف يميز بين الحقائق العلمية والحقائق الخارجية ويقول: الحقائق العلمية عبارة عن الامور التي تقوم على الضرورة المنطقية البحتة.

ويرى كذلك ان الحقائق الخارجية تقوم على نوع من الضرورة، لكنها ليست من نوع الضرورة المنطقية.

ما يجب ان نؤشر عليه هو ان فكرة لايبنيتز بشأن معنى الضرورة مستولية على جميع نظرية المعرفة والفلسفة الاولى في القرن الثامن عشر. وسعى هذا الفيلسوف ان يقيم لوناً من التوافق والانسجام بين مذهب اصالة التجربة

---

(١) Gottfried Wihelm Leibnits.

ونظرية فطرية الاصول الذهنية.

لذلك، بالرغم من أخذه بالأصل المعروف عند انصار نظرية اصالة التجربة، إلّا انه أضاف اليه قيداً أساسياً.

الأصل المعروف عند التجريبيين هو «لا يوجد شيء في العقل لم يكن موجوداً في الحس اولاً». ويأخذ لايبنيتز بهذا الأصل، إلّا انه اضاف اليه قيد «عدا العقل نفسه».

ومعنى هذا الكلام هو أن جميع معلومات الانسان تستحصل عن طريق الحس والتجربة، غير ان العقل نفسه مستقل عن الحس. واستطاع هذا الفيلسوف ان يعلن عن نظريته الخاصة من المونادات[1] عن طريق التوفيق بين المذهب التجريبي، ومذهب فطرية الاصول الذهنية.

يرى هذا الفيلسوف الألماني ان التصورات تظهر مع التجربة بشكل تدريجي. ولكن الذي يوجب ظهور التصورات ليس التجربة نفسها. بل ان الذي يظهرها نوع من الانسجام المسبق الأساسي في باطن المونادات.

هذا الفيلسوف يعتقد ان العالم مؤلف من المونادات ولكنه يؤكد في ذات الوقت على ان المونادات لا يؤثر بعضها على البعض الآخر.

يقول لايبنيتز:

«المونادات ليست لديها نافذة كي يكون بامكان شيء ما ان يخرج منها أو يدخل اليها».

ولست بصدد التحدث عن فلسفة هذا الفيلسوف، ولكن الذي دعاني الى الاشارة اليها، هو فكرته الخاصة في معنى الضرورة. فهو يقول بمعنيين للضرورة، ويميز بين الضرورة المنطقية وتلك التي لها صلة بالحقائق الخارجية.

هذا الفيلسوف لا يرغب في الاعتراف بالحقيقة التالية وهي ان ما يقع في هذا

---

(١) الموناد في اللغة اليونانية يعني الوحدة، لكنه عند لايبنيتز يعني الجوهر البسيط.

العالم، حقيقة تتحقق على أساس الضرورة[١].

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو: ان انكار معنى الضرورة ازاء ما هو موجود في العالم، ليس بالأمر الذي يتحدث عنه أفراد بعدد الأصابع، وانما هي احدى المسائل المهمة الصاخبة المثارة من قبل المفكرين باستمرار والتي اتخذت حيالها مواقف مختلفة.

معظم الذين ينكرون الوجوب والضرورة على صعيد الحقائق الخارجية، يؤكدون على موضوع الحرية، ويعتبرون صفة الاختيار مصدراً لظهور الأشياء سواء على صعيد فعل الانسان أو على صعيد فعل الله.

كلام هؤلاء وان بدا كلاماً مقبولاً، غير ان الذي تجوهل ضمن هذا الاتجاه، مبدأ عقلي يحظى باعتبار خاص، ويتمثل في: جميع الأفعال والآثار التي تصدر عن نوع جوهري، تُنسب الى النوع نفسه، ولا يمكن ان يكون لها منشأ آخر عدا ذات النوع[٢].

وعلى هذا الأساس يقال:

المبدأ الفاعلي لأفعال الانسان الاختيارية وغير الاختيارية هو الانسان نفسه. والتفاوت الوحيد بين الأفعال الاختيارية وغير الاختيارية هو ان الانسان يُعد فاعلاً واعياً في أفعاله الاختيارية، بينما لا يعد الوعي شرطاً في أفعاله غير الاختيارية.

الوعي أو المعرفة هو الشيء الذي ينبغي أن يعد مكملاً لفاعلية الانسان. وفي أعقاب هذا الوعي تحصل الرغبة نحو العمل ومن ثم صفة الارادة لدى الانسان.

وينبغي الالتفات الى ان حصول صفة الارادة غير مسبوق بارادة اخرى، اذ لو كان حصول صفة الارادة لدى الانسان مسبوقاً بارادة اخرى، يلزم عن ذلك

(١) دائرة المعارف الفلسفية، ج ٣ و٤، ط نيويورك، ص ٤٢٦.

(٢) نهاية الحكمة تأليف العلامة الطباطبائي، ط قم، ص ١٠٨.

ظهور لون من التسلسل الذي لا ينتهي. وهو ما لا يُعد أمراً معقولاً.

اذن فالارادة ليست العلة الفاعلية لفعل الانسان، لأن صفة الارادة وحالة الاشتياق والرغبة التي تظهر ما قبل الارادة، من لوازم الادراك، الذي يعد مكملاً لفاعلية الفاعل فحسب.

بالنسبة لأفعال الله وآثاره، الفاعل هو الذات الالهية المقدسة. ورغم ان صفة القدرة من صفات الله الكمالية ومصدر ظهور الكائنات إلّا ان هذه الصفة عين ذات الله تعالى ولا يمكن ان تكون لديها ماهية مستقلة، طبقاً للقاعدة التي تقول «واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات».

ان ملاك اختيارية العمل، ليس سوى تساوي ذات الانسان ازاء القيام بذلك العمل أو عدم القيام به. لذلك لو أخذت ذات الانسان كفاعلة للفعل، فستكون نسبة الفعل الى هذا الفاعل، نسبة ضرورية.

ولاريب في ان عمل الانسان عن ادراك ووعي لايمكن ان يتحقق بدون ارادة، ولكن لاريب في الأمر التالي أيضاً وهو ان ارادة الانسان، من لوازم الادراك، والادراك مكمل لفاعلية الفاعل.

الحقيقة في الحكم

مثلما ذكرناه فيما مضى، صرف الشيخ شهاب الدين السهروردي النظر عن ذكر القضايا السالبة بعد حصوله على القضية الضرورية، لأن السلب التام والكامل الذي يصدق على جميع الحالات، أمر ضروري.

اذن اذا كانت الضرورة ـ والتي تؤلف جهة القضية ـ واقعة جزء المحمول في قضية، يقع السلب تحت سيطرة الايجاب، ويتحول مفهوم السلب الى مفهوم الايجاب.

فحينما يقال مثلاً: «الانسان ليس حجراً»، يعد سلب الحجرية من الانسان امراً ضرورياً. ولو وقعت هذه الضرورة جزء المحمول في القضية، لقيل «حجرية الانسان ممتنعة». والوضع على هذا الغرار أيضاً بالنسبة للسلب الناقص أو السلب الامكاني. فحينما يفقد الامكان مكانه كجهة، ويقع جزء المحمول في القضية، تتغير جهة القضية ايضاً. فتصبح نسبة المحمول الى الموضوع نسبة ضرورية وفي مثل هذه الحال تتغير السالبة الممكنة الى موجبة، وتقع الموجبة تحت سيطرة الضرورية البتاتة.

فحول امكان الكتابة ـ مثلاً ـ حينما يقال «امكان الكتابة للانسان، امر ضروري»، فلا يبقى أي مجال لسلب الكتابة عن الانسان.

هنا قد يقال: مع افتراض الضرورية البتاتة، يتعرض اعتبار القضايا السالبة للاهمال وينغلق باب السلب. ومما لاشك فيه انه حينما يسدل ستار النسيان على اعتبار القضية السالبة يواجه تقابل السلب والايجاب اشكالاً ومؤاخذة.

الذين لديهم معرفة بالقضايا الفلسفية والمنطقية يعلمون جيداً ان الاختلاف ما بين السلب والايجاب يمثل أساس كل اختلاف. ويفقد كل اختلاف معناه بدون الاختلاف بين السلب والايجاب والدليل على ذلك هو أن الأختلاف بين السلب والايجاب ليس سوى الاختلاف بين الوجود والعدم. كما أن هذا الاختلاف هو ذلك الاختلاف الذي يكشف عن جميع الاختلافات.

فحينما يدرس الانسان ويدقق في شيئين، فاذا لم يكن هذان الشيئان وجوداً وعدماً، فالاختلاف ما بينهما ناشئ من ان أحدهما صادق في موضع لا يصدق فيه الشيء الآخر. ولذلك حينما يظهر أي اختلاف، ينبغي البحث عن منشئه في الاختلاف ما بين النفي والاثبات.

الاختلاف ما بين النفي والاثبات عميق وأساسي الى درجة بحيث مثلما لا يُتاح الاجتماع بينهما، لا يتاح ارتفاعهما في عالم الواقع ونفس الأمر أيضاً.

لاشك في ان الأمرين الايجابي والسلبي ـ أو المثبت والمنفي ـ مختلفان، ولكن ينبغي عدم تجاهل الامر التالي ايضاً وهو ان الاختلاف ما بينهما اختلاف تبعي ناشئ عن الاختلاف بين النفي والاثبات.

الاختلاف بين سائر الامور، ليس أعظم من الاختلاف بين الايجابي والسلبي ايضاً. وعلى هذا الضوء يقال بأن تقابل السلب والايجاب الذي يعد مصدراً لأي اختلاف، قائم بالسلب كقيامه بالايجاب.

وفي ظل هذا الواقع يطرح السؤال التالي: ألا يؤدي الاهمال في القضايا السالبة وعدم النظر اليها بعين الاعتبار، الى حصول اختلال في أمر التقابل بين السلب والايجاب، الأمر الذي يخلق اشكالاً لمبدأ التناقض البديهي؟

للاجابة على ذلك ينبغي القول: لم يكن لدى السهروردي شك في اعتبار القضايا والعقود التي تدعى بالسالبة البسيطة. ولكن ما كان متردداً فيه هو أن تعد السالبة البسيطة ـ كايجاب السلب ـ محمولاً لموضوع ما. في مثل هذه الحال

تظهر موجبة محمولها عبارة عن ايجاب السلب. هذه الموجبة عبارة عن قضية يتحتم ان تعد ضرورية بتاتة.

هذا الفيلسوف لا يعتقد بأن وقوع القضية كقضية، أمر مرتبط بالايجاب فقط، وانما يؤثر على ذلك اعتبار السلب أيضاً.

السهروردي يعتقد بأن السلب في مقابل الايجاب، حكم عقلي متحقق في عالم الذهن. ولا يخرج في عالم الواقع ونفس الأمر عن الوجود أو العدم، ولا يمكن ان يعثر له على شق ثالث أو حالة متوسطة غير أن المعقول أو المتصور الذهني، لو لم يحكم بأحد حكمي السلب أو الايجاب، فلا يمكن عده سلبياً او ايجابياً.

على هذا الضوء يمكن ان يقال: رغم أن السهروردي لا يقول بواسطة بين الموجب والسالب أو الوجود والعدم عن الواقع ونفس الأمر، لكنه يشير الى نوع من الادراك الذهني الذي هو في حد ذاته لا منتف ولا ثابت:

«واعلم ان القضية ليست هي باعتبار مجرد الايجاب قضية، بل وباعتبار السلب ايضاً. فان السلب ايضاً حكم عقلي سواء عبر عنه بالرفع أو النفي. فانه حكم في الذهن ليس بانتفاء محض، وهو اثبات من جهة انه حكم بالانتفاء، والشيء لم يخرج من الانتفاء والثبوت.

اما النفي والاثبات في العقل فهما أحكام ذهنية حالهما شيء آخر. فالمعقول اذا لم يحكم عليه بحال ما فليس بمنفي ولا مثبت، بل هو في نفسه اما منتف أو ثابت»[١].

من هذه العبارات نفهم ان الشيء لا يعد ايجابياً أو سلبياً إلّا اذا تعلق به الحكم. ولذلك ينبغي القول بأن الحقيقة في الحكم ليس لديها معنى محصل.

---

(١) حكمة الاشراق، ص ٣٠.

وقد أخذ الفيلسوف الفرنسي ديكارت بهـذه الفكـرة وأولاهـا اهـتماماً في تأملاته الفلسفية . فهو يقول:

«الصورة العلمية لا يمكن ان تكون خاطئة اذا لوحظت في حد ذاتها وبدون أي ربط ونسبة الى أمر آخر، حيث لا يظهر اختلاف في هذه الحقيقة التي أنا أتخيلها، سواء تخيلت معزاً أو حيواناً وهـمياً... لذلك عليَّ ان اكون حذراً جداً على صعيد الاحكام فقط، كي لا ارتكب خطأ.

اذن ان اهم خطأ يمكن ان يقع في الحكم هو أن احكم بأن الصور العـلمية الموجودة عندي متطابقة أو شبيهة بالأشياء الخارجية، لأني لو اعتبرت الصور العلمية حالات أو أنماطاً من فكري ولم أنسبها الى شيء خارجي، فلن يـبقى مجال للخطأ.

ان مجرد الادراك الذي يبدو كمعلوم بلا واسطة أو كأمر ناتج عن الفكر، ليس بمقدوره ان يشتمل على الحقيقة ولا على الخطأ، لأن مشـاعرنا ليست مـمتلكة للحقيقة ولا فاقدة لها، وليست سوى نتاج لتأثير المحرك على الحواس. وانها كما يجب أن تكون دائماً.

اذن وكما جاء بالتفصيل في علم النفس، لابد من تسمية أخـطاء الحـواس بأخطاء الادراك.

على صعيد آخر: الادراك يتضمن الحكم. وعادة ما ينتقل الذهن من الادراك الى الحكم التفصيلي بدون ان يُشعر بذلك. ولهذا ليس بالامكان ان نسمي مـا نصنعه في عالم الخيال حقاً أو باطلاً ما دمنا نعتبره خيالاً.

فالقصصي لا يرتكب أي خطأ مادام يـنظر الى مـا يـسرده مـن قـصص وحكايات على انه اسطورة. كذلك حينما ننهمك في تخيلاتنا ونتصور أنفسنا أمام من نكرهه ونشمئز منه، فنضغط على اكفنا ونتفوه ببعض الكلمات النابية، فليس بمقدور أحد ان يقول بأننا مخطئون، ولم نرتكب أي خطأ، ولم يحدث أي خطأ في

الصورة الذهنية.

طبعاً حينما يدور الحديث حول الصورة الذهنية الخاطئة أو الصحيحة، فالمراد هو التصور الأمري الذي هو الرأي، والرأي عبارة عن رأي حكمي، ورأي تصديقي.

ورغم هذا فقد تتصف الصور الذهنية بالمعنى الأخص بوصف الخطأ فيقال مثلاً: الصورة الذهنية دائرة مربعة... اما الصور التي نصفها بوصف الخطأ، فهي صور متناقضة ولا يمكن عدها صوراً حقيقية، لأنها ليست موجودة في ادراكات الفكر، وانما هي الفاظ وضعنا بعضها الى جانب البعض الآخر، من اجل أن نصنع منها مركباً في خيالنا، في حين لا يوجد مثل هذا المركب في عالم الواقع...

الحق والباطل يتعلقان بالحكم فقط. الحقيقة البسيطة تستلزم القول التالي: الأشياء في الواقع كما ندركها. والحقيقة المركبة تستلزم ان نعلم بأن ادراكنا حقيقي ولذلك يستلزم حكماً آخر بشأن الحكم الأول»[١].

مما سبق يتضح ان السهروردي وعلى غرار الكثيرين من أصحاب الفكر، يتحدث عن منطق يقوم على قيمتين فقط. فالحقيقة والخطأ قيمتان سُجِّل المنطق من أجل تدوينهما. والذين يتحدثون عن الحقيقة والخطأ لا يتحدثون عن شق ثالث، معتبرين كل قيمة اخرى في هذا الاتجاه، غير صحيحة.

ينبغي الالتفات الى ان بعض المفكرين المعاصرين في العالم الغربي يرفضون قيام المنطق على قيمتين، ويتحدثون عن منطق قائم على اكثر منهما.

في القرون الوسطى تحدث الفيلسوف «اكام» عن العديد من القيم. وأول من تحدث في القرن العشرين عن قيام المنطق على قيم متعددة بشكل جاد هو

(١) الفلسفة العامة أو ما بعد الطبيعة، تأليف بول فولكية، ترجمة يحيى مهدوي، ص ٣٤٤ـ٣٤٥.

المنطق البولندي لوكسي ويتشز[1]. ووقف الى جانب المنطق القائم عـلى قـيم عديدة كل من روسر، ويابلون اسكاي، وغيرهما.

(1) Luksie Wicz's - Jan
The Encyclopedia of Philosophy - Logic. :راجع

رأي المعاصرين في الحقيقة والخطأ

بعد أن تعرفنا على رأي السهروردي في الحقيقة والخطأ، من المناسب أيضاً ان نطلع على بعض التيارات الفكرية المعاصرة بهذا الشأن. ويمكن تلخيص مذاهب المفكرين المعاصرين في ثلاثة مذاهب هي:

١ ـ مذهب اصالة الاصلاح العملي. (الذرائعية أو البراغماتية).

٢ ـ مذهب اصالة المجتمع. (المذهب الاجتماعي).

٣ ـ مذهب اصالة التحرك. (المذهب الدينامي).

فلسفة اصالة الاصلاح العملي، نظرية انجليزية وأمريكية أساساً. ويعد الفيلسوف الأمريكي ويليام جيمس من أهم مشيديها. ومن وجهة نظر أصحاب هذه الفلسفة ان العمل يمثل الهدف من الحياة. وعمل العقل هو ان يدعم شؤون الحياة وتسهيل العيش واشباع مختلف الميول والرغبات.

لذلك يتميز العلم من وجهة نظر هذه الفلسفة باعتبار عملي وليست مهمته ان يعرفنا ماهية الأشياء، وانما أن يحصل على وسائل التأثير والتصرف فيها ثم يجعلها منسجمة مع حاجاتنا.

اذن فالحقيقة في هذه الفلسفة قد تصوِّرت بالشكل الذي يتغاير مع رؤية الفلاسفة الآخرين لها.

يقول ويليام جيمس: الحقيقة عبارة عما يرضي ميولنا وآمالنا بما فيها ذوقياتنا بشكل أفضل وأكثر.

ولم يخرج جيمس عن حدود الكلام العام غالباً، ولذلك يعتقد ان الحقيقة

أيضاً هي وصف ذلك الشيء الذي يؤدي الى العمل ويوصل الى المطلوب.

ولم يرفض جيمس التعريف المتداول للحقيقة والذي هو عبارة عن مطابقة الفكر للواقع. لكنه يرى ان تكون هذه المطابقة في العمل. أي ان الحكم لا ينطبق مع الواقع إلّا اذا أرشدنا نحو الحقيقة والواقعية بشكل مباشر، ويجعل من التأثير والتصرف في الواقعية ولوازمها ولواحقها، أمراً ممكناً بالنسبة لنا.

النجاح الذي هو دليل على الحقيقة يعتبره أصحاب هذا المذهب عبارة عن التجربة المصححة لصحة الفرضية. أي ان الحقيقة ذلك الأمر الذي قد أحرزت صحته.

والحقيقة معرفة بواسطة الفاظ النجاح والمفردات المفيدة، ولكـن لا يُعرف معناها على النحو الصحيح لأن للنجاح أنحاء شتى.

وقد يقال رداً على ذلك ان لكل فرد مزاجاً، ولذلك يتمثل نجاح كل شخص وموفقيته في اشباع ميوله الطبيعية. ولكن الإشكال هو انه توجد في كل شخص مختلف الميول الطبيعية. فـالانسان مـثلاً وفي ذات الوقت الذي يـطلب فـائدة الانسانية، لا يريد ان يحرم من أي شيء.

ولذلك لم تقدم فلسفة الاصلاح العملي اجابة واضحة على السؤال التالي: ما هي تلك المجموعة من الميول التي ينبغي تقديمها من اجل الوصول الى الحقيقة.

ويمكن ان نقبل بأن الحقيقة يمكن أن تعرف عن طريق التحقيق التجربي أو العقل العملي، ورغم ذلك لا ينبغي تجاهل الأمر التالي هو ان الحقيقة تختلف عن التحقيق، لأن الحقيقة ما قبل التحقيق والتصحيح، حقيقة أيضاً.

فيمكن القول مثلاً ان الحكم التالي: «الأمطار تنهمر في الهند حالياً»، هو اما حق أو باطل، قبل ان نقوم بالتحقيق فيه ونفحصه.

اذن فلسفة اصالة الاصلاح العملي كانت ذات أتـباع في فـرنسا وحـظيت بالاهتمام في هذا البلد من حيث علم النفس والأخلاق والدين بشكل خاص.

ومن روادها: ادوارد ليروي[١]، وموريس بلوندل[٢]، وبعض المفكرين الكاثوليكيين.

هؤلاء المفكرون يعتقدون أيضاً بأن الحقيقة هي أن تكون مفيدة، لكنهم لا يقصدون تطبيقها على الشؤون العلمية، وانما على الشؤون الاخلاقية فقط. فهم يعبرون عن اعتقادهم قائلين: الحقيقة هي تلك التي تصنع الانسان.

يقول أحد الباحثين بهذا الشأن: في هذا العصر الذي تضطرب فيه الضمائر وتتعارض الآراء، تمسك بالكلام القدسي التالي: «يجب معرفة الشجرة من ثمرتها». هذه حقيقة لا يمكن لأحد أن يشك فيها لأنك تملكها وتشعر بها، وتجدها في كل لحظة. هذه الحقيقة هي ذات النفس الناطقة. ومن بين التصورات التي تقبل عليك، تلك التصورات التي تبعث على ان تحب النفس الناطقة اقل الحب وتريد هذه النفس اقل الارادة. هذه التصورات غير صحيحة لأحد الاعتبارات.

نظرية اصالة المجتمع

ويعتقد علماء الاجتماع: بما ان امتلاك الحقيقة، من الخصوصيات التي تميز بين الانسان والحيوان، فللحقيقة ماهية اجتماعية ومنطلق اجتماعي. فالمحرك للنشاط العقلاني عند الانسان هو الحياة الاجتماعية وليس الحاجة الى الفهم والمعرفة كما يزعم اصحاب اصالة الادراك، وليس حاجات الحياة العملية كما يزعم اصحاب نظرية الاصلاح العملي.

والدليل على ذلك هو اننا نطلب الفهم والمعرفة من أجل ان ننقل الى الآخرين نتيجة هذا الفهم والمعرفة. لذلك فالحقيقة هي حاجة ناشئة عن

---

(١) Ed. Leroy.

(٢) M. Blondel.

تواجدنا في أوساط الحياة الاجتماعية.

والخصوصية الاصلية للحقيقة هي ان تكون جماعية. أي ان الحقيقة ليست ذلك الامر الواقعي المفيد لشخص واحد، وانما ينبغي ان تكون مقبولة من قبل الجميع.

يقول ادموند غوبلوت(١):

الحقيقة عبارة عن كلية الفكر وعموميته ولا فرديته. والمجتمع من زاوية اخرى منشأ لوجود الحقيقة. فلا وجود للحقيقة قبل التحقيق، والتحقيق ليس عملاً فردياً وانما هو عمل اجتماعي. ولذلك قيل ان خبر الواحد لا اعتبار له، في حين تتميز الاخبار الرسمية بالقبول والاعتبار.

الاشكال الذي يمكن ان يوجه الى هذه النظرية هو:

لاريب في ان المجتمع يلعب دوراً في ازدهار القوى الفكرية للفرد. والمجتمع ينقل الينا الحقائق التي خلقتها الأجيال الماضية ـ والمؤسسات الاجتماعية تحضنا على ادخار المعارف التي لا تحصى، في انفسنا. والمجتمع ومن خلال انبعاث الامور المتعارضة والمتناقضة فيما حولنا، يدفعنا نحو التحقيق في صحة وسقم الآراء والعقائد، والحصول على الحقيقة العينية.

ورغم ما قيل أعلاه لا يمكن ان نستنتج انبثاق الحقيقة من المجتمع أو عدها أمراً اجتماعياً، لأن الحقيقة لا يمكن ان تعرف بالعمومية، كما لو حكم القاضي بحكم ما على أساس شهادة الشهود. اذن ينبغي: اولاً ان لا نخلط بين الحقيقة وعلامة الحقيقة. ثانياً حينما تكون عقيدة ما عقيدة حقيقية فسيكون ذلك سبباً لعموميتها وانتشارها. بتعبير آخر: ان العقيدة تحظى بالقبول العام لأنها حقيقية، وليس ان حقيقتها ناشئة من القبول العام. ثالثاً ان عمومية العقيدة لا تدل على اتقانها دائماً، فلربما هناك بعض الأخطاء ذات الصبغة العمومية نظراً لاشتراك

---

(١) Ed. Goblot.

الجميع في علتها.

فضلاً عما ذكر، بما ان الفكر الجماعي يتعرض للمشاعر والأحاسيس اكثر من الفكر الفردي، وقلما يواجه الانتقادات، لذلك يتعرض اكثر من الفكر الفردي للخطأ والخبط.

على ضوء ما ذكر يتضح: لا يوجد سوى معيار واحد للحقيقة وهو البداهة، والتي تحصل عن طريق التأمل وانعام النظر.

نظرية اصالة التحرك

يمكن البحث عن مصدر هذه النظرية في فلسفة هيغل. فهو يعتقد ان دستور الحقيقة على غرار دستور الوجود ويتمثل في قانون الصيرورة. وطريقة مسار هذا القانون كما يلي: الحكم المقرر عبارة عن «وضع». وهذا الوضع يحرك الوضع المقابل الذي هو نقيضه. وهذان الوضعان يجتمعان في وضع آخر هو الوضع الجامع.

غير أن هذا الحكم نفسه هو عبارة عن وضع يثير ويحرك وضعاً مقابلاً آخر، وهكذا تستمر هذه العملية دون الوصول الى وضع نهائي لا ينبعث منه وضع آخر.

ومعنى هذا الكلام هو انه لا يمكن الوصول الى حقيقة مطلقة ثابتة. ورغم ان «كارل ماركس» قد غير نظرية اصالة المعنى المطلق الهيغلية الى نظرية اصالة المادة، إلّا انه أخذ برأيه في ان الحقيقة أمر حدوثي لا ثبوتي، وأنكر وجود حقيقة لا تتغير.

وحينما يتأثر أحد بفلسفة هيغل، لا يبحث عن حلول قاطعة وحقائق خالدة، وانما يتحدث عن محدودية المعلومات المكتسبة واستنادها الى الأوضاع التي ظهرت فيها، ويقول بأن ما يُعد في هذا اليوم حقيقة، فيها خطأ لابد أن يتضح في المستقبل كذلك ما هو معروف اليوم بالخطأ، فيه حقيقة عُدّ بسببها حقيقة في

الماضي.

ماركس وعلى غرار أصحاب مذهب اصالة الاصلاح العملي، يولي اهمية للجانب العملي من الحقيقة ويقول «ان معرفة هل بمقدور الانسان ان يبلغ الحقيقة ام لا، مسألة لا عملية ولا نظرية. فبالعمل يمكن التدليل على الحقيقة. وانبرى الفلاسفة لتفسير العالم بشتى الانحاء، في حين ان الهدف هو تغيير صورته».

ولابد من إلفات النظر الى ان ما اقترحه هيغل وأتباعه بشأن الحقيقة، لا يتصل بنفس الحقيقة، وانما يتصل بكشف الحقيقة. فرأي هؤلاء الأفراد على علاقة بعلم النفس ولا صلة له بما وراء الطبيعة.

فلو كان كلامهم متصلاً بما وراء الطبيعة وذا طابع فلسفي، لأُصيبوا بالتناقض على غرار الريبيين الذين كانوا يقطعون طريق الجزم من خلال الاصرار على الشك. والدليل على ذلك هو ان فلسفة هيغل ونظرية ماركس تمثلان مرحلة من مراحل الفكر، ولا تمثلان الحقيقة نفسها.

ولربما يمكن القول: من منظار علم النفس، الانطلاق نحو الحقيقة، ليس ان تكون القضيتان المتناقضتان، حقيقة بشكل متساو. فهيغل وخلافاً لما نُسب اليه، يعتقد بامتناع اجتماع النقيضين. اما كلامه في اجتماع وارتفاع النقيضين، فيتصل بالتناقضات الظاهرية لا بالتناقضات الحقيقية.

آراء وأفكار المفكرين المعاصرين بشأن الحقيقة، منقولة مع شيء من التغيير والتلخيص، عن كتاب الفلسفة العامة أو ما وراء الطبيعة لبول فولكية، ترجمة يحيى مهدوي. ما ورد هنا تحت عنوان نظرية اصالة التحرك، ورد في الكتاب المذكور تحت عنوان نظرية اصالة القوة[1].

---

(١) اعتقد ان اصالة التحرك اقرب الى مفردة Dynamism من اصالة القوة، كما ذهب الى ذلك المترجم.

الثبوت والواسطة بين الموجود والمعدوم

فيما سبق أوردنا كلمة للسهروردي مفادها: لا يُعد المعقول أو المتصور الذهني مثبتاً ولا منفياً اذا لم يتعلق به الحكم. ولا ينبغي ان يكون هذا الكلام مبعثاً على الخطأ أو ان يقحم التوهم التالي في الذهن وهو: ثمة تحقق واسطة بين النفي والاثبات. فهذا الفيلسوف يؤكد على عدم وجود أية واسطة بين النفي والاثبات في الواقع ونفس الأمر، والمعقول الذهني بحد ذاته اما منفي أو مثبت.

عدم تحقق الواسطة بين النفي والاثبات، أحد المبادئ البديهية التي ليس بمقدور السليم فطرياً ان يشك فيها.

فالذين يتحدثون عن وجود نوع من الواسطة بين الموجود والمعدوم، لابد ان يُعد حديثهم هذا هذياناً اذا لم يكن لديهم تفسير خاص لفكرتهم هذه. ولذلك يعتبر السهروردي في كتاب «المشارع والمطارحات» هذا اللون من الكلام بأنه ثرثرة وهذر وهذيان، ويرى عدم جدوى الحوار مع أصحابه.

بين المتكلمين فئة من المعتزلة تعتقد بوجود واسطة بين الموجود والمعدوم تطلق عليها اسم «الحال». ورغم ذلك هناك بين المعتزلة من هبّ لمعارضة هذه الفئة ووجه لها الانتقاد الشديد ومنهم أبو الحسن البصري، وأبو هذيل الكعبي[1].

والذي من الضروري الالتفات اليه هو أن ما ذهب اليه المعتزلة على هذا الصعيد يشتمل على مسألتين هما:

---

(١) حاشية الهيدجي على شرح منظومة السبزواري، ص ١٢٥.

١ ـ ثبوت المعدوم.

٢ ـ ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم.

هاتان المسألتان مختلفتان ولا ينبغي عدهما أمراً واحداً. فهناك من يأخذ بالواسطة بين الموجود والمعدوم ويعبّر عنها الحال بينما يرفض المسألة الاولى ولا يقول بثبوت المعدوم. فالحال من وجهة نظر هؤلاء عبارة عن الصفات الانتزاعية للموجود. أي انها ذلك الشيء الذي يؤلف صفة الموجود ولكنها نفسها لا موجودة ولا معدومة.

اذن فالصفات الانتزاعية للموجود من وجهة نظر المتكلمين المعتزليين عبارة عن واسطة بين الموجود والمعدوم، ويُطلق عليها اسم الحال.

والذين يأخذون بالمسألة الاولى ويعترفون بثبوت المعدوم، يجيزون انفصال ماهية الممكن عن وجوده، ويطلقون على هذا الأمر اسم الأمر الثابت.

وعلى هذا الضوء يتضح أن ما يُسمى بالأمر الثابت عند المعتزلة في المسألة الثانية، لا يصدق سوى على الصفات الانتزاعية. غير أن الذوات والأنواع الجوهرية تُعد هي الاخرى اموراً ثابتة على صعيد المسألة الاولى.

وسلّط الحكيم هادي السبزواري الضوء على التفاوت بين هاتين المسألتين في تعليقته على شرح المنظومة، وقال بهذا الشأن:

«هناك مسألتان: مسألة المعدوم أي ثبوت الماهية منفكة عن الوجود، ومسألة ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم المسماة بالحال. والثانية غير الاولى. فان الأحوال عند القائلين بها صفات انتزاعية للموجودات في حال وجودها. والثابت في الثانية صفات انتزاعية وفي الاولى ذوات جوهرية»(١).

اذن وكما سبق ان ذكرنا في مطلع هذا المبحث يُعد عدم تحقق الواسطة بين الموجود والمعدوم، وكذلك امتناع انفكاك الماهية عن الوجود في الخارج، من

---

(١) شرح المنظومة، التعليقة، ص ٢٠.

البديهيات التي لا يشك فيها أي أحد يتمتع بالفطرة السليمة.

وينبغي الآن أن نعلم ما هو الدافع الذي دفع ببعض المتكلمين الذين يعتبرون أنفسهم من أهل العقل والفكر للانحياز نحو مسألة الثبوت والتحقق بين الموجود والمعدوم، وحث الآخرين على الأخذ بها؟

لو أنعم أحد النظر في هذا الأمر وحقّق فيه لأدرك الدافع الذي لدى هؤلاء المتكلمين. فالذي حمل هذه الفئة من المتكلمين على الاصرار على فكرتهم والتشبث بها يمكن ان يلخص في سعيهم لتحقيق الهدفين التاليين:

١ ـ تصحيح معنى الامكان بالنسبة للماهيات الممكنة.

٢ ـ تحقق العلم الأزلي بالممكنات.

وقيل على صعيد الهدف الأول: الماهية لا توجد إلّا حينما تقترن بضروريتين. ومما لا شك فيه هو أن الشيء حينما يقترن بالضرورة، لا يمكن عده مصداقاً لمعنى الامكان. اذن الماهية الممكنة ينبغي أن تُعد أمراً ثابتاً قبل ان تتزين بزينة الوجود.

فاذا لم تكن الماهية قبل أن توجد امراً ثابتاً، لواجهت اشكالاً في صحة معنى الامكان والتساوي ازاء الوجود والعدم.

وقيل على صعيد الهدف الثاني: الذات المقدسة لواجب الوجود محيطة بكل شيء من خلال علمها الأزلي. فاذا لم يتحقق وجود الأشياء وماهيتها في الأزل، لأُثيرت الشبهات حول تعلق العلم الأزلي بالأشياء.

ويواجه الفرض الثاني لهذه المسألة اشكالاً أيضاً، لأنه لو تحقق وجود جميع الأشياء في الأزل، لظهر محذور قدم الاشياء.

المعتزلة ومن أجل الهرب من هذين الاشكالين قالوا:

ان الذي يتعلق به العلم الالهي في الأزل هو ثبوت الماهيات.

ولكن الذي ينبغي الالتفات اليه هو أن ما ذهب اليه المعتزلة على هذا الصعيد، عار من الحقيقة، ولا يستند الى استدلال كامل. والاشكالات التي

أثارها هؤلاء ضمن اطار هذه المسألة، ردّ عليها كبار الحكماء ومهّدوا الطريق لحل الكثير من المعضلات.

وقد يقال هنا: لقد اعترف كبار رجال الصوفية بثبوت الماهيات قبل وجودها أيضاً، وأطلقوا عليها اسم الأعيان الثابتة. والطريف في الأمر هو ان هؤلاء قد اعتبروا الاعيان الثابتة ملاكاً لعلم الباريً بالموجودات.

وقيل في الرد على هذا الرأي:

رغم ذهاب كبار الصوفية للقول بالانفصال بين الماهيات والوجود، وثبتوا وجودها قبل الوجود العيني في العالم، إلّا انهم يعتقدون بأن الأشياء وقبل بلوغها لمرحلة الثبوت العيني في العالم، تتميز بنوع من الثبوت العلمي في العالم الربوبي. وهذا هو عين ذلك الشيء الذي يرفضه المعتزلة.

وهكذا يمكن أن يقال بأن متكلمي المعتزلة قد ارتكبوا خطأً في مسألة الثبوت والواسطة بين الموجود والمعدوم، وتحدثوا بكلام لا معنى له في اطار هذه النظرية غير المعقولة.

ولهذا السبب بالذات وجّه السهروردي الانتقاد اللاذع لهذه النظرية وذلك في التلويح الأول من كتاب «التلويحات»، وفي المشرع الأول من كتاب «المشارع والمطارحات»، معتبراً كلامهم في هذا المجال نوعاً من الاضطراب.

يقول هذا الفيلسوف: رغم نهوض المتكلمين المعتزليين في صفوف المسلمين وأبدوا الكثير من الرغبة نحو المسائل العقلية، غير ان هذه الفئة لا تتمتع لا بالفكر السليم ولا بالامور الذوقية التي تحصل للمتصوفة.

السهروردي يعتقد بوقوع عدة كتب بين يدي متكلمي المعتزلة في ايام الامويين، يوجد شبه بين أسماء كتّابها وأسماء فلاسفة اليونان. وهذا الامر دفع بهم الى تصور انها من تأليف فلاسفة اليونان.

ويعتقد السهروردي ان هؤلاء قد انكبّوا على دراسة هذه الكتب ومطالعتها فوجدوا فيها العديد من المسائل التي تنسجم مع ذوقهم وطباعهم فجعلوها

أساساً لعملهم، ورتّبوا عليها العديد من الفروع. ثم نشروا بعد هذا الترتب أفكارهم على انها فلسفة. فاتبعهم بعض المتأخرين.

وأشّر السهروردي على أفكار المعتزلة الهشة وكشفها لطلاب الحقيقة. فهذه الفئة وفي ذات الوقت الذي تعترف فيه بوجود واسطة بين الموجود والمعدوم، تقول بواسطة أيضاً بين المعلوم والمجهول.

ولهذا السبب قالوا: كما بمقدورنا أن نعتبر الشيء لا موجوداً ولا معدوماً كذلك بمقدورنا ان نعتبره لا معلوماً ولا مجهولاً.

والجدير بالذكر ان بعض أفراد هذه الفئة يقولون: انه يمكن أن نجد بين الأشياء التي لا معلومة ولا مجهولة، اموراً تُعد جزءاً من المحسوسات.

يقول السهروردي بهذا الشأن:

«فمنهم من يقول أنها كما ليست بموجودة ولا معدومة، ليست بمعلومة ولا مجهولة ولا معقولة. ومن هؤلاء من يقول انها امور محسوسة. وأعجب الأشياء ما ليس بموجود ولا معلوم وهو يحس! ثم اذا لم تكن معلومة فالكلام في ماذا؟ وهل يعلم انها ليست بموجودة ام لا بعلم؟ فان لم يعلم فكيف حكم به؟ وان علم أنها ليست بموجودة ولم يعلمها بوجه من الوجوه فبماذا علم انها ليست بموجودة؟ وكيف صح التصديق دون تصور؟ واذا لم يعلم فلم لم يسكت؟»[١].

القائلون بالواسطة والثبوت، وصل بهم الاضطراب في الكلام الى درجة بحيث باتوا يعتبرون الكليات لا موجودة ولا معدومة أيضاً. فهم يقولون بأن الكليات لا يمكن عدها موجودة من جميع الوجوه لأنها غير متحققة في عالم العين. كما لا يصدق عليها اطلاق عنوان المعدوم أيضاً، لأن الكليات امور متحققة في ظرف الذهن. وبذلك فالكليات من وجهة نظر هؤلاء عبارة عن امور لا موجودة ولا معدومة بحسب الاختلاف في الاعتبار.

---

(١) كتاب «المشارع والمطارحات»، المجموعة الاولى، ط تركيا، ص ٢٠٦.

بين هؤلاء أفراد يعتبرون الذات الالهية المقدسة لا موجودة ولا معدومة أيضاً. والذي أوقعهم في هذا الوادي المرعب، ليس سوى فهم لفظي وتصور لغوي لا غير. فهم يعتبرون كلمة «موجود» عبارة عن اسم مفعول مشتق من كلمة «وجدان»، ولا يجيزون اطلاق هذه الكلمة على الله. ويؤكد كلامهم على الأمر التالي وهو: بما ان وجدان الله لا يمكن قبوله لا في مرحلة العقل ولا في مرحلة الحس لذلك لا يجوز اطلاق كلمة «موجود» على الله.

لابد من أخذ الأمر التالي بنظر الاعتبار وهو ان اطلاق عنوان الوجود أو الموجود على الله تعالى، ليس مبحثاً لفظياً، ولا ينبغي دراسته في اطار الاستحسان اللغوي، لأن ما هو متصل بعالم اللفظ واللغة ليس أمراً حقيقياً، ويمكن تجاوزه بسهولة.

اولئك الذين لا يرون جواز اطلاق عنوان «الموجود» أو أيّ لفظ آخر على الله تعالى، لو استندوا في رأيهم هذا الى الموازين اللغوية والاستحسانات اللفظية، فلا يمكن رفض كلامهم.

ما هو خاضع للنقاش ضمن هذا الاطار هو: اذا لم يكن لله تعالى أي وجود وثبات وهوية، فعمّ يتحدث هؤلاء؟ وما هو ذلك الشيء الذي لا يجيزون اطلاق عنوان الموجود عليه؟

وفي هذا الأمر بالذات، يوجّه السهروردي الانتقاد اللاذع لهؤلاء الأشخاص، ويصف من يقول بهذا المقال بالأبله:

«والذي لا هوية له ولا ثبات له هو منفي، مسلوب الشيئية،... ثم لا يتأتى ان يعرف بجهة من الجهات والا يلزم منه شركة ما. فعمّاذا يخبر هذا الأبله؟ وعلى أي شيء يتكلم؟»[1].

(١) نفس المصدر، ص ٢٠٩.

رأي السهروردي في دلالة المطابقة والالتزام

الذين لديهم اطلاع على المسائل المنطقية يعلمون جيداً بأن الدلالة اللفظية الوضعية، أحد أقسام الدلالات الست. وهذه الدلالة وان لم تصل الى درجة الدلالة العقلية والطبعية من حيث الشمول والدوام، لكن بما انها واقعة مدار الافادة والاستفادة في مقام التعليم والتعلم، وتلعب دوراً جوهرياً في انتقال ثقافة وحضارة المجتمعات، لذلك تحظى بأهمية خاصة.

وتُقسّم هذه الدلالة الى ثلاثة أقسام في كتب المنطق المعتبرة، كالتالي:

١ ـ دلالة المطابقة.

٢ ـ دلالة التضمن.

٣ ـ دلالة الالتزام.

دلالة المطابقة تتحقق حينما يدل اللفظ على جميع المعنى الموضوع له. ودلالة التضمن تصدق حينما يدل اللفظ على جزء من المعنى الموضوع له.

أما دلالة الالتزام فانها عبارة عن دلالة اللفظ على شيء خارج المعنى الموضوع له، ولكنه يُعد لازماً لهذا المعنى.

ويرى علماء المنطق أن تحقق دلالة التضمن والالتزام لا يتحقق بدون تحقق دلالة المطابقة، حيث تتعذر دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع له وكذلك دلالة اللفظ على خارج هذا المعنى، بدون دلالته على تمام المعنى الموضوع له.

اذن تُعد دلالة التضمن والالتزام من فروع دلالة المطابقة. ولا يرى معظم علماء فن المنطق عكس هذه المسألة ويقولون بأن دلالة المطابقة لا تستلزم

دلالة التضمن والالتزام قط، اذ هناك بعض الحالات التي تتحقق فيها دلالة المطابقة دون أن يكون هناك أي أثر لدلالة التضمن والالتزام.

وهبّ السهروردي لمعارضة الكثير من علماء المنطق لأنه يرى ان دلالة المطابقة ليست بمعزل عن دلالة الالتزام قط، اذ لا يمكن أن نعثر في الوجود على شيء منعزلاً عن لازم المعنى.

اذن ينبغي أن يقال: كما لا تتحقق دلالة الالتزام بدون دلالة المطابقة، كذلك لا تتحقق دلالة المطابقة بدون دلالة الالتزام.

ولم يختلف السهروردي عن الآخرين من حيث الفكرة والنظرية فحسب، وانما من حيث العناوين والاصطلاحات التي استخدمها بشأن أقسام الدلالة اللفظية ايضاً.

فقد عبّر عن دلالة المطابقة بدلالة القصد، وعن دلالة التضمن بدلالة الحيطة، وعن دلالة الالتزام بدلالة التطفل:

«ان اللفظ دلالته على المعنى الذي وُضع بازائه دلالة القصد، وعلى جزء المعنى دلالة الحيطة، وعلى لازم المعنى دلالة التطفل. ولا تخلو دلالة قصد عن متابعة دلالة تطفل، اذ ليس في الوجود ما لا لازم له».

وهكذا نراه يعترف خلافاً لسائر علماء المنطق بنوع من التلازم بين دلالة المطابقة ودلالة الالتزام.

مما ينبغي ذكره هو أن اثارة هذا المبحث هنا، ليس من اجل معرفة دلالة المطابقة والالتزام فقط، لأن هذا النوع من الدلالة واقع في دائرة مباحث الألفاظ، ولا يُعد المبحث اللفظي مقصوداً بالذات في دائرة العلوم العقلية.

وما يمكن أن يبرر طرح هذا المبحث هنا، هو وجود مبدأ أساسي اعتمده السهروردي وعده أساساً لنظريته. حيث يعتقد بأنه لا يوجد في دار الوجود شيء عار من كل لازم. ومعنى هذا الكلام هو ان كل ذات أو هوية متحققة في العالم تقتضي نوعاً من الآثار. فالحقيقة الموجودة هي بالشكل الذي تكشف عن

آثارها دائماً اذا لم يكن أمامها حاجب ومانع.

وعلى هذا الأساس يمكن القول ان البعض الذين يتصورون عدم تأثير بعض الحقائق الموجودة ويعتبرونها مجردة عن كل لازم، مخطئون تماماً. فمثلما لا يُعقل الأثر بدون مؤثر، كذلك لا تُعقَل الماهية بلا أثر أيضاً.

الحكيم هادي السبزواري وعلى العكس من السهروردي، ومثل معظم علماء المنطق، يرى ان دلالة المطابقة لا تستلزم دلالة الالتزام. ولم يغفل هذا الفيلسوف عن استدلال السهروردي، لكنه يقول في الدفاع عن فكرته:

«وما يقال ان كل شيء له لازم وأقلّه الشيئية العامة وأنه ليس غيره، ليس بشيء لأنا نتصور الموجود مع الذهول عن كونه شيئاً أو ليس غيره، ومجرد كونه لازماً في الواقع لا يكفي في الالتزام»[١].

لابد من الاشارة الى أن ما يقال بشأن دلالة المطابقة والالتزام، سوف يكون خارجاً عن دائرة المبحث اللفظي. فالمبحث اللفظي وكما تقدم ليس مقصوداً بالذات في دائرة العلوم العقلية. لذلك فالاختلاف الملاحظ بين السبزواري والسهروردي بهذا الصدد لا يُعد اختلافاً أساسياً.

ما يحظى بالأهمية على هذا الصعيد هو أن السهروردي لا يعترف بأي موجود بدون أثر ولازم، ويرى ان تجرد الموجود عن أي أثر أمر متعارض مع مقتضى العقل.

ولا ينبغي أن يتوهم أحد فيقول بأن هذا المبدأ متعارض مع الارادة والاختيار، أو انه يستلزم سلب الارادة عن الفاعل المختار. فالفاعل المختار ورغم انه يقوم بفعله عن ارادة واختيار لكنه لا يحصل على ارادته واختياره عن ارادة واختيار.

اذن فالمبدأ الفاعلي ليس سوى ذات الفاعل حتى على صعيد الأفعال التي تتم

---

(١) شرح المنظومة، ط طهران، ص ١٢.

عن ارادة واختيار. والتفاوت الوحيد بين الأفعال الاختيارية وغير الاختيارية هو تحقق الأفعال الاختيارية عن علم دائماً، في حين لا يُسبَق الفعل غير الاختياري بعلم.

هذا المبدأ الذي تُعد بموجبه جهات الفعل من لوازم الذات، حظي في آثار ابن سينا باهتمام ايضاً. فبعض الحكماء يعتبرون الاستعداد الشديد للانفعال والاستعداد الشديد لعدم الانفعال، من الكيفيات الاستعدادية، ولا يقولون بشق آخر. ويعبّر ابن سينا عن رفضه لفكرة هؤلاء الحكماء ولا يرى الاستعداد للانفعال جزءاً من الكيفيات الاستعدادية. وهذا يكشف عن أخذه بالمبدأ السابق.

ويُعد العلامة محمد حسين الطباطبائي احد الذين أولوا اهتماماً لهذه المسألة الجوهرية التي لو دُرِست بشكل صحيح للعبت دوراً كبيراً في حل الكثير من المسائل الاخرى. وقد استعرضها الطباطبائي في بعض آثاره، وقال في أحد المواضع:

«ان جهات الفعل دائماً تكون من لوازم الذات لأن كل ذات لها حقيقة فلها اقتضاء أثر، اذا خلّي وطبعه ولم يكن مانع، يفعل ذلك الأثر. فلا يحتاج في فعلها الى قوة زائدة عليها. واذا فُرض اضافة قوة اخرى لها لم تكن تلك الذات بالقياس اليها فاعلة لها بل قابلة اياها... فثبت أن لا قوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلاً، بل انما القوة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلاً لشيء بعد أن لم يكن»[1].

---

(١) نهاية الحكمة، ط قم، ص ١٠٧.

انحاء الوجود وواقعية السهروردي

العلاقة بين مختلف انحاء الوجود، مفيدة ومؤثرة في مبحث الدلالة بحجم فائدتها وتأثيرها في باب المغالطة. فالرابطة المتحققة بين اللفظ ومعناه ـ على سبيل المثال ـ مثلما يمكن ان تكون مفيدة بطريق صحيح وتوجِب انتقال المعنى، كذلك يمكن ان تؤدي بطريق غير صحيح الى ظهور لون من المغالطة.

ولهذا السبب بالذات تحدث السهروردي في باب المغالطة بشكل مفصل واستعرض مختلف انواعها. فهذا الفيلسوف يعترف لكل شيء، فضلاً عن الوجود العيني الخارجي، بوجود ذهني ولفظي وكتبي. فهو يرى ان الوجود العيني للأشياء وجود بالذات وفي نفسه ويُعد مدلولاً دائماً. اما ما يدل على الوجود العيني بشكل حقيقي لا بشكل وضعي واعتباري هو الوجود الذهني لا غير.

العلاقة بين الوجود الذهني والوجود الخارجي من وجهة نظر السهروردي علاقة حقيقية غير مرتبطة بوضع الواضع واعتبار الأشخاص. فلا تتحقق دلالة الوجود اللفظي للشيء على وجوده الذهني، بدون نوع من الوضع والاعتبار.

والوضع على هذا الغرار بالنسبة للدلالة الكتبية. فيمكن أن يقال أيضاً: مثلما يتمتع الشيء بوجود عيني وذهني في عالم الخارج والذهن، يتمتع بوجود لفظي وكتبي في عالم الوضع والاعتبار أيضاً.

ويمكن القول بتعبير آخر: مثلما يظهر الشيء بوجود خارجي وذهني في عالم الخارج والذهن، يظهر كذلك بوجود لفظي وكتبي في عالم اللفظ والكتابة.

ما ينبغي التنويه اليه هو أن كل مرتبة من هذه المراتب الأربع قابلة للتقسيم

الى مراتب ودرجات اخرى، ويمكن ملاحظة مظاهر مختلفة اخرى لها. فالوجود العيني للشيء يمكن أن يقسّم الى: طبيعي، ومثالي، وعقلي. والوجود الذهني فضلاً عن تقسيمه الى الوقوع في الأذهان العالية والأذهان السافلة، يمكن تقسيمه أيضاً الى الوقوع في مرحلة العقل، والوهم، والخيال، والحس المشترك.

وهكذا الأمر أيضاً بالنسبة للوجودين اللفظي والكتبي. فيمكن تقسيم هذين الوجودين الى مفردات وحروف مختلفة، وعرضهما في مختلف القوالب.

الذين يعترفون بتحقق الرابطة والعلاقة بين مراتب الوجود ومختلف أنحائه، يعتقدون بأن أسماء الله تعالى وكلماته التدوينية، جديرة بالاحترام، ولا ينبغي مسها بدون طهارة.

تحدث هادي السبزواري عن أنحاء الوجود الأربعة وبحثها في آثاره، وأشار خلال ذلك الى كتاب «منطق شرح الاشارات» لنصير الدين الطوسي. ويبدو ان كتاب «منطق التلويحات» للسهروردي لم يكن متوفراً بين يديه.

وبما ان الشيخ شهاب الدين السهروردي كان يعيش قبل الشيخ نصير الدين الطوسي بحوالي نصف قرن، فمن الضروري الاستناد الى ما ذهب اليه بهذا الشأن:

«اعلم أن للشيء وجوداً في الأعيان، أي في نفسه، وهو المدلول عليه لا الدال، ووجوداً في الأذهان وهو دال على العيني حقيقة لا وضعاً، ووجوداً في اللفظ وهو دال وضعاً على الذهني ومدلول من جهة الكتابة ووجوداً فيها. ودلالتا هذين الآخرين مختلف بالأعصار»(١).

وهكذا يعتبر السهروردي الوجود العيني وجوداً في نفسه ومدلولاً، والوجود الذهني دليلاً حقيقياً. كما يتضح من هذه العبارة انه فيلسوف واقعي يرفض أي لون من الوان اضفاء الاصالة على الذهن. فالوجود الذهني وكذلك الوجودان

(١) منطق التلويحات، ط طهران، ص ١٧.

اللفظي والكتبي، لا تحظى بالاستقلال نظراً لكونها تدل على الوجود العيني.

بتعبير آخر: ان كل وجود من هذه الوجودات الثلاثة، كالمرآة التي يمكن ان تعكس صورة الوجود العيني. لذلك حينما يكون الشيء بمثابة المرآة، لا يمكن أن يُعد مستقلاً، لأن من المتعذر التوفيق بين المنظارين الآلي والاستقلالي.

اذن ينبغي القول: ان ما به يُنظَر وما يمكن ان يعمل عمل المرآة، ويكشف عن شيء آخر غيره، لا يُعد مستقلاً عن ذلك الشيء، بل هو تجل من تجلياته.

ومن هذا المنطلق يمكن ادراك بطلان نظرية «كانت» واتباعه، واعتبارها نوعاً من انواع الشك في الواقعية.

هذا الفيلسوف الألماني الشهير الذي كان له تأثير على كثير من الفلاسفة الذين أتوا من بعده، يميز بين الظواهر والأشياء في نفسها. فهو يعتقد بأننا لا نستطيع أن نعتبر الأشياء في نفسها موجودات مستقلة، لأننا ندرك كل شيء يقع تحت سيطرة الزمان والمكان وليست لديه حقيقة منفصلة عن الادراك الانساني.

وبحث «كانت» موضوع الزمان والمكان بالطريقة التي ورثها عن أسلافه، وانبرى لحلها باسلوب جديد مدهش. وكانت هناك نظريتان رئيسيتان قبل «كانت» حول هذا الموضوع. فقد صوّر اسحاق نيوتن الزمان والمكان في شكل علبتين فارغتين وكبيرتين جداً يقع العالم في داخلهما. بينما كان لايبنيتز وسائر الفلاسفة التجريبيين ينظرون الى الزمان والمكان كأمرين انتزاعيين نحصل عليهما من خلال التفكير في الأوضاع والأحوال المكانية والزمانية الخاصة.

ويرفض «كانت» هاتين النظريتين ويقول بأن الزمان والمكان ليسا حقيقتين مستقلتين وانما ينبغي النظر اليهما كصور للاحساس. أي ان كل ما نفهمه بواسطة الحواس، نفهمه تحت صورتي الزمان والمكان. فالزمان والمكان موجودان ومتصلان دائماً لأحد الاعتبارات، لكننا لو انفصلنا عن فهمنا وادراكنا، فانهما يختفيان.

فلو لم يكن أحد موجوداً كي يدرك، فلا وجود لشيء باسم الزمان والمكان. وتُعد هذه النظرية مهمة جداً بالنسبة لتعليمات «كانت» في سائر المسائل. والأخذ بهذه النظرية هو ذات القول بالتمايز المشهور بين الاشياء كما هي والأشياء كما تظهر لنا[١].

ورغم معارضة كانت للفلاسفة التجريبيين ورفضه لنظريتهم في انتزاعية الزمان والمكان، إلّا انه لم ينجح في حل هذه المسألة ولم يقدم نظرية مقبولة بهذا الشأن. فكل ما قدّمه هذا الفيلسوف في هذا المضمار لم يكن سوى انكار الزمان والمكان في عالم الخارج. والتمايز بين الأشياء كما هي والأشياء كما تظهر لنا، يمكن ان يمثل نوعاً من الشك في الحقيقة.

---

(١) فلسفة أو دراسة الحقيقة، تأليف البروفسور لوين وبعض اساتذة الفلسفة الانجليزية، ترجمة جلال الدين المجتبوي، ص ٢٨٠.

أصل الأصول وأول الأوائل

ان استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين، أصل بـديهي وأولي ليس بـالامكان الشك في اعتباره. ان وضوح وبداهة هذا الأصل، بالشكل الذي لا يرقى اليه أي أصل آخر.

انصار اصالة التجربة يعتقدون بأن هذا الأصل يقوم مثل بقية الاصول على التجربة، ولا يوجد له أي مصدر آخر غير التجربة. وما يكشف عن هشاشة كلام هؤلاء الأفراد ما يلي:

التجربة لا تجري إلّا على ما هو موجود. وما كان هكذا لا يمكن أن يكون مصدراً لأصل امتناع التناقض. كما لا يمكن تجاهل الأمر التالي وهو ان أصـل التجربة لا يُعد معتبراً بدون الاستناد الى أصل أو مبدأ امتناع اجتماع النقيضين.

لذلك ينبغي القول: ان اصل امتناع التناقض، أصل عـقلي وأولي يمكـن أن تعود اليه جميع الاصول الاخرى. والاصول العقلية والمنطقية عبارة عن سلسلة من الحقائق الأساسية التي هي بديهية وبيّنة بالذات تلقائياً، كما تُـعد مـصدراً لجميع البراهين والاستدلالات.

اذا كان الأمر كذلك، لابد من طرح السؤال التالي:

ما هو الأصل الذي يمكن ان يُعد اولياً من بين جميع الاصول البديهية؟

كبار الحكماء المسلمين يعتبرون أصل التناقض، الأصـل الأول، ويـطلقون عليه اسم أصل الأصول وأول الأوائل.

بول فولكية له رأي آخر في كتاب «ما وراء الطبيعة» يـقول: الفـلاسفة في

يومنا هذا، يعتبرون الأصلين التاليين مصدراً لجميع الاصول، بينما يعتبرون الاصول الباقية مشتقة منهما. وهذان الأصلان هما: الهوهوية، والجهة الكافية.

ويرى هذا الفيلسوف أننا لو أنعمنا النظر في كيفية ظهور الأصول لرأينا اننا نقف على أصل الهوهوية بعد الاصول الاخرى، بل ان معظم الناس لا يعبّرون عنه، بينما يعبّرون عن مضمون أصل امتناع التناقض في عبارات من قبيل «البحر مفتوح أو مغلق» و«أنا أُخطئ أو أنتم».

ويُعد أصل امتناع التناقض هو الأصل الذي يعبّر عنه بالعبارة في بادئ الأمر، ويُنظَر اليه كأصل الاصول، من حيث التقدم والتأخر الزمانيين أيضاً. وقد تحدث كل من أرسطو وتوما الأكويني عن أصل عدم التناقض، بينما أصل الهوهوية أبسط، ومقدم منطقياً.

ويتحدث فولكية عن وحدة اصل الهوهوية وأصل الجهة الكافية قائلاً: الرأي الذي يعيد جميع الاصول الى أصل امتناع التناقض، رأي كان مشهوراً في السابق ايضاً. ولذلك يقول توما الأكويني: «على هذا الأصل تقوم جميع الاصول». واليوم بما أن اصل الهوهوية أساس اسس الأصول، لذلك يُعد مرجع جميع الاصول أيضاً. ولذلك يدللون على هذا الرأي بواسطة المنطق أو عن طريق مشاهدة الامور النفسانية.

غالباً ما يعاد أصل الجهة الكافية الى أصل الهوهوية عن طريق المنطق. وقد تكون هذه الاعادة أو الارجاع، على شكل برهان مباشر.

ويقول بول فولكية في موضع آخر من كتابه: ان اصل الجهة الكافية الذي يُعد أحد الأصلين الأوليين، لم يكن متداولاً قبل ظهور الفيلسوف الألماني لايبنيتز. ولذلك يمكن أن يُنسب هذا الأصل اليه.

لكن الذين لديهم معرفة بالفلاسفة المسلمين يعلمون جيداً بأن هؤلاء العظماء يرون وجود الشيء محفوفاً ومقروناً بضرورتين دائماً: الضرورة الاولى عبارة عن الضرورة التي تحصل للشيء عن طريق العلة التامة.

وقيل بشأن هذه الضرورة: لا يتحقق الشيء ما لم يصل الى مرحلة الوجوب ولذلك يقول الحكماء: «الشيء ما لم يجب لم يوجد».

الضرورة الثانية عبارة عن الضرورة التي تحصل للشيء عن طريق الوجود. فالشيء مادام موجوداً، يبقى يتمتع بهذا اللون من الضرورة أيضاً. وهذا اللون من الضرورة هو عين ذلك الشيء الذي يعبّر عنه الحكماء بالضرورة بشرط المحمول.

اذن لو انطبق أصل الجهة الكافية ـ طبقاً لما ذهب اليه لايبنيتز وأنصاره ـ مع احدى الضرورتين السابقتين، لعُدّ اصلاً ثابتاً ايضاً عند الحكماء المسلمين. ولكن ينبغي الالتفات الى الأمر التالي ايضاً وهو ان اصل امتناع التناقض مقدم على جميع الاصول الاخرى عند الحكماء المسلمين، ولا يصل الى مستواه من حيث الوضوح والبداهة أي أصل آخر.

والوضع على هذا المنوال ايضاً بالنسبة لأصل الهوهوية، لأن هذا الأصل وان كان أصلاً أساسياً معتبراً، لكنه لا يحظى بالاعتبار والضرورة مادام غير مستند الى أصل امتناع التناقض الجوهري. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن اصل امتناع التناقض يمثل أساس جميع الاصول والمسائل.

والتناقض في اصطلاح المنطقيين عبارة عن الاختلاف بين قضيتين بحيث ان صدق أي منهما يستلزم كذب الاخرى، وكذب أي منهما يستلزم صدق الاخرى. وعليه فالقضية الصادقة بين امرين متناقضين، عبارة عن قضية منفصلة حقيقية. والدليل على ذلك هو ان متن الواقع ونفس الأمر لا يخلو من الوجود أو العدم قط. وكما يتعذر الجمع بين الوجود والعدم، يتعذر كذلك رفع الوجود والعدم معاً أيضاً.

الأمر الجدير بالملاحظة هو أن نقيض الشيء في الواقع ونفس الأمر ليس سوى رفع ذلك الشيء. ولذلك نجد لعلماء المنطق الكثير من الآراء في مضمار معنى التناقض ومقتضى تكرار الرفع.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل تتعلق مسألة التناقض بباب القضايا، ام يمكن طرحها في موضوع المفردات أيضاً؟

ولا ريب في ان نقيض الشيء معناه رفع ذلك الشيء. ومن البديهي ايضاً ان النسبة بين الشيء ورفعه لا تتحقق إلّا بين الوجود والعدم. وعليه فالتناقض الواقعي والتمانع الحقيقي، أمر لا يصدق إلّا في اطار الوجود والعدم.

والتناقض في باب القضايا ليس سوى التمانع بين ثبوت النسبة وسلبها. فلا تُعد قضية ما نقيضة لقضية اخرى، إلّا اذا كان بينهما اختلاف في ثبوت النسبة وسلبها.

علماء فن المنطق لم يتحدثوا عن أصل امتناع التناقض إلّا على صعيد القضايا، ولم يتحدثوا عن التناقض في المفردات. ولربما يعود هذا الى ما يلي: ما يحقق غرض أهل المنطق هو التناقض في باب القضايا لأن قياس الخلف يلعب دوراً رئيساً في اثبات المسائل. ولا يقوم هذا القياس على التناقض في المفردات.

وعلى هذا الضوء يمكن القول ان اصل امتناع التناقض ـ والذي هو أصل اولي وبديهي ـ لا يختص بباب القضايا، وانما يصدق على المفردات ايضاً. ولذلك نرى الشيخ شهاب الدين السهروردي يذهب الى هذا الرأي ايضاً في كتابيه «التلويحات»، و«المشارع والمطارحات».

السهروردي يرى صدق التقابل والتمانع في الواقع ونفس الأمر بين الوجود والعدم، ويقول:

«ومن جملة المتقابلات التقابل بالايجاب والسلب سواء كان في القضية كما في قولك «زيد أبيض وزيد ليس بأبيض» أو غير القضية كالأبيضية واللاأبيضية. وتعلم هاهنا أن الذي قال ان التناقض هو نفس التقابل الايجابي والسلبي سها، فان التناقض يدخل في مفهومه القضية بحسب اصطلاح المنطقيين. وأما التقابل في الحقيقة فهو بين النفي والاثبات. والقضيتان تتقابلان لا من حيث انهما قضيتان ولا باعتبار موضوع القضية بل باعتبار الايجاب والسلب المضافين الى

شيء واحد. وذلك القائل انما وقع له هذا من حيث أن التقابل لا يكون فيه صدق وكذب إلّا وأن يكون في القضية ولا يلزم من توقف صدق شيء ولا حال من أحواله على غيره أن يكون هو هو»[١].

ويتحدث السهروردي عن هذا الأمر في كتاب «التلويحات» قائلاً:

«المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة وذلك على أنحاء: الأول تقابل الايجاب والسلب لا في القضية وحدها بل في مثل قولك فرس ولا فرس...»[٢].

اذن فالتناقض الحقيقي والتمانع الواقعي، أمر يتحقق بين الوجود والعدم. والوجود قسمان بحسب التقسيم الأولي:

١ ـ الوجود الأصلي أو الاستقلالي.

٢ ـ الوجود الرابط أو التبعي.

والوجود الاستقلالي عبارة عن ثبوت الموضوع. ويمثل هذا الوجود مفاد الهليات البسيطة أيضاً. والوجود الرابط عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع. ويُقال لهذا الوجود مفاد الهليات المركبة أيضاً. وكما يتحقق التناقض بين الوجود الاستقلالي وعدمه يتحقق كذلك بين الوجود الرابط وعدمه أيضاً.

بتعبير آخر: مثلما يتناقض وجود «حسن» مع عدم وجوده، تتناقض كذلك علمية «حسن» مع عدم علميته.

التناقض المثار في باب القضايا، يصدق على الوجود الرابط أيضاً، ففي مثل هذه القضايا ما يثبت هو نسبة المحمول الى الموضوع، وما يُسلب هو نسبة المحمول الى الموضوع.

وعلى صعيد الهليات البسيطة، تُطرح المسألة بطريقة اخرى، ففي هذا النمط

---

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية، ط اسطنبول: ص ٣١٤.

(٢) التلويحات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية، ط اسطنبول، ص ٢٧.

من القضايا، بالرغم من ظهور التناقض الحقيقي بين الوجود الاستقلالي وعدمه فقط، إلّا أن ذهن الانسان يعتبر موضوع ومحمول القضية جزءين، ويقيم بينهما نوعاً من النسبة.

ولهذا السبب فالتناقض في مثل هذه القضايا لا يصدق من وجهة نظر ذهن الانسان إلّا على صعيد النسبة. فحينما يُقال مثلاً «الانسان موجود في عالم الخارج»، فالانسان والوجودان ـ اللذان يمثلان موضوع القضية ومحمولها ـ ليسا سوى شيء واحد، إلّا ان الذهن يعتبرهما شيئين ويقيم بينهما نوعاً من النسبة.

اذن في قضية «الانسان موجود» وقضية «الانسان غير موجود»، يظهر التناقض بين الوجود والعدم الاستقلالي من حيث عالم الخارج، وبين النسبة السلبية والنسبة الايجابية من حيث الذهن.

لذلك ينبغي أن يقال بأن التناقض لا يتحقق في الهليات المركبة إلّا بين الوجود الرابط وعدمه سواء كان ذلك التناقض في الذهن أو في الخارج. اما في الهليات البسيطة فيختلف الذهن عن الخارج، اذ في مثل هذه القضايا يتحقق التناقض الخارجي بين الوجود الاستقلالي وعدمه، بينما التناقض هنا بحسب ظرف الذهن كالتناقض في الهليات المركبة.

تقابل الواحد والكثير

الشيء الواحد ليس كثيراً من حيث هو واحد. والشيء الكثير ليس واحداً من حيث هو كثير. ولذلك يعد الواحد والكثير أمرين متقابلين وغير قابلين للاجتماع.

وهناك اختلاف بين الحكماء في هذه المسألة، ولديهم العديد من الآراء فيها. فالبعض يرى ان الواحد والكثير متقابلان بالذات، وغير قابلين للاجتماع مثل سائر الامور المتقابلة. والبعض الآخر يرفض هذا الرأي ولا يعتبر الواحد والكثير متقابلين بالذات.

القائلون بالتقابل الذاتي صنفان:

صنف يرى ان تقابل الواحد والكثير لا يخرج عن أقسام التقابل الأربعة. ويرى الصنف الآخر انه ليس من أقسام التقابل الأربعة ويمكن عدّه قسماً خامساً.

الصنف الذي يعتبر تقابل الواحد والكثير جزءاً من أقسام التقابل الأربعة، ينقسم الى فئتين:

الفئة الاولى تعتقد أن تقابل الواحد والكثير يمثل شكلاً من أشكال تقابل التضايف. والفئة الثانية تعتبره من اشكال تقابل التضاد. وحقيقة الأمر هي أن التقابل بين الواحد والكثير، ليس من اقسام التقابل المعروفة والتي هي: التناقض، والتضاد، والتضايف، والعدم والملكة. فكل قسم من أقسام التقابل هذه قائم بالغيرية، ويتمتع بالتمانع الذاتي. ومن الواضح اذا كان هناك شيئان بينهما تقابل أو تمانع ذاتي، فلا يمكن ارجاعهما الى جهة جامعة واحدة.

ما تم ذكره لا يصدق على التقابل بين الواحد والكثير، لأن الواحد والكثير، من أقسام الموجود بما هو موجود. ويعتقد الحكماء الالهيون ان الوحدة مساوقة للوجود. أي يمكن القول: كما أن الواحد من حيث هو واحد موجود، كذلك الموجود من حيث هو موجود واحد.

وعليه فان بمقدور كل من الواحد والكثير ان يكون مصداقاً للواحد من جهة اخرى. والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هذا الكلام هي: ان ما يمكن ان يوجِد الاختلاف بين الواحد والكثير، باستطاعته ان يوجِد الاتحاد فيما بينهما أيضاً.

بتعبير آخر: ما به الاختلاف بين الواحد والكثير يرجع الى ما به الاتحاد فيما بينهما.

والحقيقة هي ان عودة جهة الاختلاف الى جهة الاتحاد، عنوان كبير وواسع أدى الى ظهور مسألة التشكيك وسلسلة من المسائل الاخرى. وعلى هذا الضوء يمكن ان نعتبر الوحدة والكثرة من شؤون التشكيك في الوجود.

ويصدق هذا الكلام على صعيد الخارجية، والذهنية، وكذلك الفعلية والقوة، لأن الوجود وان كان قابلاً للتقسيم الى خارجي وذهني، وكذلك الى بالفعل وبالقوة، لكنه من ناحية اخرى: مثلما هو مساوق للوحدة، كذلك مساوق للخارجية والفعلية.

ولا ينبغي ان يتوهم أحد فيعتبر التساوق بين الوحدة والوجود متناقضاً مع تقسيم الوجود الى واحد وكثير، اذ يمكن ان يُنظَر الى الوحدة من منظارين:

الأول هو ان الوحدة تحظى بالاعتبار تلقائياً وبدون ان تُقاس بعضَ مصاديقها بالبعض الآخر؛ والثاني هو ان الوحدة لا تُستحصل من خلال قياس بعض المصاديق بالبعض الآخر. والواحد بالمعنى الأول يساوق الوجود وينسجم معه، وبالمعنى الثاني يؤلف قسماً من قسمي الوجود.

السهروردي يعتبر التقابل بين الواحد والكثير تقابلاً خاصاً ولا يعتبره من

أقسام التقابل الأربعة.

السهروردي يعتقد بأن التقابل بين الواحد والكثير ليس من نوع التقابل بين السلب والايجاب أو العدم والملكة، فمثلما ان الواحد أمر وجودي، كذلك الكثير أمر وجودي ايضاً.

التقابل بين الواحد والكثير من وجهة نظر هذا الفيلسوف، ليس من نوع تقابل التضاد أيضاً، لأن الكثير شيء متقوم بالواحد دائماً، بينما ليس باستطاعة أحد الأمرين المتضادين ان يتقوم بالأمر الآخر. كذلك التقابل بين الواحد والكثير ليس من نوع تقابل التضايف، لأن الواحد شيء يتحقق بدون اضافة ومقايسة بالكثير.

وتحدث السهروردي في آثاره كثيراً عن التقابل بين الواحد والكثير و اختلافه عن اقسام التقابل الأربعة. وناقش هذه الفكرة في كتابيه المعروفين «التلويحات»، و«المقاومات»، وكشف عن التفاوت بين مختلف أقسام التقابل.

يقول السهروردي بهذا الشأن:

«ومن التقابل ما بين الواحد والكثير وليسا بضدين لتقوم الكثير بالواحد، وليس تقابلهما بالسلب والايجاب والعدم والملكة لأنهما وجوديان وليسا بمتضايفين اذ الوحدة قد تكون دون اضافة كثرة...»[١].

كما يقول في موضع آخر

«فأما بين الوحدة والكثرة ظن انه تقابل تضايفي وهو فاسد، اذ الوحدة تعقل دون كثرة، وليسا بمتضادين عندهم لأنهم شرطوا غاية البعد فليستأنفوا اصطلاحاً آخر أو ليزيدوا في التقسيم»[٢].

وهكذا لا يعتبر السهروردي التقابل بين الواحد والكثير من أقسام التقابل

---

(١) التلويحات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية، ط اسطنبول، ص ٢٨.

(٢) المقاومات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية، ط اسطنبول، ص ١٥٩.

الأربعة، وفتح به باباً آخر.

ويتحدث السهروردي عن التقابل بين الواحد والكثير في كتابه الآخر المسمى «المشارع والمطارحات»، فيعتبره قسماً آخر يختلف عن الأقسام الأربعة المعروفة.

فئة من الحكماء تقول: بما أن الوحدة علة الكثرة، فلابد من اعتبار التقابل بين الوحدة والكثرة من نوع تقابل التضايف.

ويرفض السهروردي هذا الرأي ايضاً ويقول بأن الوحدة لا تُعد علة للكثرة، لأن العلاقة بين العلة والمعلول هي بالشكل الذي لا يؤدي ظهور المعلول الى بطلان العلة قط. في حين أن العلاقة بين الوحدة والكثرة هي بالشكل الذي لا ينسجم ظهور الكثرة مع بقاء وحدة المقابل.

فكرة السهروردي هذه ليست غير منسجمة مع شمول معنى الوحدة، فالوحدة كما سبق مساوقة للوجود، ولذلك تستوعب كل كثرة وجودية أيضاً.

تقابل التضاد

الشيئان المتضادان عبارة عن أمرين وجوديين وغير متضايفين، من المتعذر اجتماعهما في محل واحد، من جهة واحدة، وفي زمان واحد.

هذا التعريف قاله القدماء. واكتفى حكماء السلف الصالح بهذا القدر في مضمار تقابل التضاد ولم يضيفوا اليه قيداً آخر. ولهذا السبب يرى الحكماء السابقون ان تقابل التضاد غير مختص بالأعراض وانما يجري في الجواهر أيضاً.

ومن خلال الاستناد الى هذا التعريف لم يحصر الفلاسفة السلف تقابل التضاد ضمن طرفين نهائيين، وانما أجازوا له أطرافاً اخرى.

ومن الجدير بالذكر ان الحكماء المشائين لم يقتنعوا بهذا التعريف وأضافوا اليه قيوداً اخرى.

هؤلاء الفضلاء، فضلاً عما أبداه القدماء على صعيد تقابل التضاد، أضافوا قيوداً اخرى مثل الدخول تحت الجنس القريب، ونهاية البعد والاختلاف ما بين الشيئين المتضادين. وعلى أساس اضافة هذين القيدين، يصدق تقابل التضاد عند الحكماء المشائين على الأعراض فقط، وتنحصر اطرافه في طرفين فحسب.

أتباع الحكمة المشائية توصلوا عن طريق الاستقراء الى الحقيقة التالية وهي انه لا يتحقق تقابل التضاد بين الأجناس العالية من المقولات العشر، لأن مقولة الكم ومقولة الكيف، وكذلك سائر الأعراض النسبية قابلة للاجتماع في جوهر جسماني واحد.

وكما لا يوجد تضاد بين الأجناس العالية، لا يوجد تضاد أيضاً بين الأجناس المتوسطة من المقولات العشر. ويصدق هذا الكلام على النوع الأخير

من كل مقولة. فالنوع الاخير من مقولة الكم ـ مثلاً ـ قابل للاجتماع في محل واحد مع النوع الأخير من مقولة الكيف، ولا يُعد أي منهما دافعاً أو طارداً للآخر.

اذن ونظراً لعدم تحقق تقابل التضاد بين جوهرين، يمكن القول بسهولة بأن تقابل التضاد يجب أن يُدرَس فقط بين نوعين تحت جنس قريب وضمن اطار المقولات العرضية.

فعلى سبيل المثال يمكن اعتبار السواد والبياض أمرين متضادين، لأنهما نوعان من الكيف المبصر والذي هو عبارة عن جنس قريب بالنسبة الى السواد والبياض.

ويصدق هذا الكلام على الشجاعة والخوف، وهما صفتان نفسانيتان. فالشجاعة والخوف نوعان مختلفان من الكيف النفساني. والكيف النفساني ليس سوى جنس قريب بالنسبة الى هاتين الصفتين.

وعلى هذا الضوء يمكن القول بأن كلام أتباع الحكمة المشائية يحظى بالدقة اللازمة في موضوع تقابل التضاد. كما يُعد دخول أمرين متضادين تحت جنس قريب قيداً معتبراً في هذا المضمار.

اتباع الحكمة المشائية يعتبرون نهاية البعد بين الأمرين المتضادين، قيداً معتبراً ايضاً. وينبغي البحث عن اضافة هذا القيد في الامور التي تقع ما بين الأمرين المتضادين.

فعلى سبيل المثال، توجد بين السواد والبياض اللذين هما امران متضادان، امور تختلف في نسبتها الى الطرفين المتضادين. فتقع بين لوني السواد والبياض ألوان كالأصفر، والأخضر، والأحمر. ولو قسنا كلاً من هذه الألوان بالسواد لعُدّت ضمن مجموعة البياضات. ولو قسناها بالبياض نفسه لعُدّت ضمن مجموعة الألوان السوداء. ولهذا السبب يرى المشاؤون ضرورة وجود نهاية البعد بين الأمرين المتضادين، ولا يعتبرون الامور المتوسطة طرفاً في التضاد.

وبعد وقوفنا على شرائط تقابل التضاد، من الضروري ان نقف على أحكامه أيضاً. فمن أحكام التضاد ان يكون له طرفان فقط، ولا يمكن ان يضاف له طرف ثالث. والسبب في ذلك يرجع الى ان التضاد عبارة عن تقابل، وبما ان التقابل يُعد نسبة واحدة، فلا يمكن لأحد ان يدّعي بأن النسبة الواحدة قائمة بأكثر من طرفين.

هذا الحكم لا يصدق على تقابل التضاد فحسب، وانما يجري على كل نوع من انواع التقابل. وعليه فالذي بمقدوره ان يكون ضد أمر واحد، ليس سوى أمر واحد فقط. والدليل على ذلك هو ان وجود ضد ما يستلزم عدم وجود ضد آخر. فلو فرضنا وجود أضداد متعددة للشيء الواحد، فالمسألة تأخذ حينذاك صورتين:

الصورة الاولى أن يقال: الأضداد المتعددة تقابل الشيء الواحد في جهة واحدة. ولا ريب في ان الأضداد المتعددة حينما تقابل شيئاً واحداً من جهة واحدة، فالجهة الواحدة هي الأمر الوحيد الذي يمكن ان يكون ضد ذلك الشيء.

الصورة الثانية أن يقال: الأضداد المتعددة تقابل الشيء الواحد من جهات مختلفة. وفي مثل هذه الصورة لا يُعد ذلك الشيء الواحد حقيقة بسيطة، لأن الشيء الذي لديه جهات عديدة لابد ان يتميز بنوع من التركيب. فالانسان ـ مثلاً ـ جسم متضاد مع البرودة من حيث انه حار. ويصدق عكس هذه المسألة ايضاً لان الانسان من حيث انه بارد، متضاد مع الحرارة.

والوضع على هذا الغرار ايضاً بالنسبة للرطوبة واليبوسة، أو السواد والبياض وغيرهما.

ومن الواضح هو ان أي طرف من طرفي التضاد عبارة عن أمر واحد، كما انه متقابل مع امر واحد ايضاً. والنتيجة هي: التضاد بين الموجود البارد والموجود الحار، تضاد عرضي، لأن التضاد الحقيقي لا يتحقق إلّا بين البرودة والحرارة.

يقول السهروردي في ذلك:

«قالوا واذا كان الشيء وحدانياً وله ضدان فاما أن يكون على غاية البعد منه من جهة واحدة فهما من نوع واحد وضد واحد وقد فرض ضدان، واما أن يكونا من جهتين، فليس الشيء ذا حقيقة بسيطة بل هو كالجسم الذي يضاد الأسود من حيث هو أبيض، والحار من حيث هو بارد. والتضاد الحقيقي انما هو في الحرارة والبرودة، والبياض والسواد، وكل واحد منهما ضد واحد. وأما الحار والبارد فان التضاد بينهما بالعرض»[1].

ومن الجدير بالذكر هو ان الفيلسوف الاسلامي الكبير صدر المتألهين الشيرازي، اورد عين هذه العبارة باختلاف يسير في كتابه «الأسفار الأربعة»، محجماً كعادته عن ذكر المصدر. ويبدو ان ذهنه طافح بكثير من العبارات والكلمات، التي يسجّلها في آثاره عند ظهور الحاجة اليها.

ومن أحكام التضاد الاخرى، الحكم التالي: ان الأمرين المتضادين متعاقبان دائماً ازاء موضوعهما. أي مادام الموضوع متصفاً بأحد الأمرين المتضادين، فانه لن يتصف بالضد الآخر.

ولابد من الاشارة الى الأمر التالي وهو: ان الموضوع بالنسبة للأمرين المتضادين، ليس سوى الواحد فقط. فالوحدة في النوع وكذلك الوحدة في الجنس، ليس بمقدورها ان تكون معيار الوحدة في هذا المضمار. فمن الممكن أن يوجد أمران متضادان في موضوعين مختلفين وان اتحد هذان الموضوعان في النوع أو الجنس.

وعلى ضوء ما سبق يتضح بأن ما ذهب اليه أتباع الحكمة المشائية على صعيد تقابل التضاد، يختلف عن رأي القدماء. فالقدماء يعتقدون أن عدم اجتماع شيئين في محل واحد، ومن جهة واحدة، وفي زمان واحد، دليل على نوع من

---

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية، ط اسطنبول، ص ٣١٥.

التقابل والتضاد. ويلزم عن هذا الكلام هو صدق تقابل التضاد على مختلف الجواهر، واعتبار التزاحم بين الصور النوعية من مصاديقه.

الحكماء الالهيون يتمسكون بتقابل التضاد في باب ظهور الشرور والآفات وكل ما يدعى في هذا العالم بالشر والسوء. ويُعد الشيخ شهاب الدين السهروردي من بين الذين تمسكوا بالتضاد، واعتبره ملزوم الكون والفساد، على غرار فكرة القدماء.

هذا الفيلسوف يعتقد ان استمرار سلسلة الموجودات والحوادث في هذا العالم، لا يتحقق بدون تقابل التضاد، ويقول:

«ومن ضرورة اللانهاية ان يكون في عالم الكون والفساد تضاد وكون الحرارة والبرودة متضادين ليس بفعل فاعل بل التضاد من لوازم ماهيتها. فلولا التضاد ما صحّ الكون والفساد، ولولا الكون والفساد ما صح وجود أشخاص غير متناهية. والأنواع العنصرية لا يصح حصولها إلّا بتفاعل. ومن ضرورة التفاعل تضادّ ما. فصحّ انه لولا التضاد ما صحّ دوام الفيض على التجدد المستمر ولم يحصل من النفوس الناطقة المبلغ الغير المتناهي، ولتعطل العالم العنصري عن الحياة وبقي على العدم البحت أكثر ما يمكن...»[١].

اذن يستند السهروردي الى تقابل التضاد في موضوع ظهور الفساد والشر ويفسره على أساس قول القدماء. وأدى تقابل التضاد الى ظهور الاختلاف ما بين المفكرين المعاصرين وتضارب الآراء.

وازدهرت هذه المسألة بعد اتساع فلسفة هيغل في سوق الفكر وأدت الى ظهور الكثير من الأحداث الاجتماعية.

ما يمكن أن يُشار اليه ضمن هذا الاتجاه هو أن بعض المفكرين المعاصرين وضمن دراستهم لهذه المسألة على ضوء علاقتها بأحداث العصر، اخترعوا لها

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٦٦ ـ ٤٦٧.

اصطلاحاً جديداً أيضاً، وقسّموا تقابل التضاد الى قسمين: منطقي، وفلسفي.

لابد من الالتفات الى ان التضاد، من نوعي الغيرية والكثرة. والكثرة في مقابل الوحدة تؤلف جزءاً من وجود أحد المباحث الفلسفية.

والذي يستقطب الأنظار هو ان هذا الكاتب المفكر، يعترف بفلسفية مسألة التضاد[١].

لقد وجد هيغل كلمات الحكماء في تقابل التضاد مضطربة ومختلطة، فأراد من خلال تجديد الاصطلاح ان يزيل غبار الاضطراب والاختلاط من وجه آثار هؤلاء الحكماء. ولكن وكما ذكرنا أنه لو أدرك أحد التفاوت بين قول القدماء وأتباع الحكمة المشائية على صعيد تقابل التضاد، لما رأى وجود أي تضارب أو خلط بين كلمات الحكماء ولما شعر بالحاجة الى اصطلاح جديد.

---

(١) راجع: عبد الكريم سروش، التضاد الديالكتيكي، ص ١٧ و٢٠ و٢٨.

موقف السهروردي من أبي البركات

علمنا فيما سبق بأن السهروردي يعتبر تقابل التضاد والتزاحم، شرطاً لتوالي الحوادث واستمرارية سلسلة الموجودات في هذا العالم. ويرى أن حالة التضاد بين أمرين متضادين، من لوازم ماهيتها، واللازم الذاتي لماهية ما، غير مجعول بالذات. فكما ان التضاد والتزاحم بين أمرين متضادين، من لوازم ماهيتها، كذلك الانسجام والتناسق المشاهد في الأشياء، من لوازم ماهيتها ايضاً.

ليس بالامكان تصور أن يرسم الرسام أو المهندس سلسلة من الأشكال الكروية التي لا يوجد بينها رغم كرويتها أي خلل أو فاصل. ولكنّ هذا الأمر قابل للتصور في بعض الأشكال الاخرى، ويمكن فهمه بسهولة. فما يمكن مشاهدته بين الأشكال الكروية وما يمكن مشاهدته في سائر الأشكال الاخرى، هو لازم الماهية في هذه الأشكال لا غير.

موجودات هذا العالم ورغم انها معلولة للغير، ومرتبطة بالعلة في جميع وجودها، غير أن النظام الناجم عن ارتباطها وتقابلها فيما بينها، عبارة عن امر لازم لماهيتها.

ان وجود الجسم الكروي أمر معلول، والشيء اذا كان معلولاً لابد أن يرتبط بعليّة، غير ان تعيين نقطتين فيه، أي تعيين قطبي الكرة، انما هو أمر لازم لماهية الكرة. كذلك ينبغي البحث عن وجود أي عدد من الأعداد، في علة وجوده، ولكن ما هو من لوازم ماهية العدد، لا ينفك عن ذلك العدد. فوجود العدد (٤) ـ مثلاً ـ معلول لغيره، ولابد أن يكون مرتبطاً بعلته، غير أن زوجية هذا العدد في

مقابل فردية الغير، لازم ماهوي غير قابل للانفكاك عن ماهية العدد (٤).

كما لكل عدد من الأعداد لوازم ماهوية، كذلك لكل ذات تمثل موضوع العدد، لوازم ماهوية أيضاً. وعلى هذا الأساس يمكن القول: الذات التي تمثل موضوع العدد، تتمتع بلوازمها الماهوية وكذلك باللوازم الماهوية للعدد.

وعلى هذا الضوء يمكن القول: ان الحركات المختلفة والتماسات ما بين موجودات هذا العالم، لابد أن تنتهي الى حوادث قد تُعد ذات تأثير سلبي على بعض الأفراد. ورغم ذلك ينبغي الالتفات الى ان وجود الفرد ليس بذي اعتبار كلي، حيث ان النظام الكلي للأشياء في عالم الخلقة هو الذي يحظى بأهمية أساسية.

النظام الكلي أو العام للأشياء، محفوظ وباق دائماً في ارتباطه المتبادل المنسجم بواسطة موجودات لا متناهية وأفراد لا يُحصون. فالماء من حيث هو ماء ليس غير الماء، والنار من حيث هي نار ليست سوى النار. لذلك ليس بمقدور أحد ان يزعم بأن النار التي تقع على القطن لا تحرق القطن رغم عدم توفر ما يحول دون احتراقه.

اذن في هذا النظام المعقد المدهش الذي عليه هذا الكون، لو احترق ثوب شخص ما في حدث غير متوقع، فليس باستطاعة احد ان يقول بأن ضرر النار على هذا الشخص اكثر من منافعها له.

وحتى لو افترضنا ان أحدهم قد تعرض لضرر مستمر بسبب اصطدامه بنوع من انواع الموجودات، ولم يشاهد من ذلك النوع سوى الأذى والألم، يُعد ذلك النوع امراً مطلوباً ايضاً في نظام الخلقة العام، اذا كان نافعاً للنوع الانساني.

اذن ينبغي ان يقال بأن الشر القليل لا شيء أمام الخير الكثير، ولا يمكن عدّه شراً حين قياسه مع نظام الخلقة العام. يقول هادي السبزواري في ذلك:

ما ليس موزوناً لبعض من نغم   في نظام الكل كل منتظم[1]

ان نظام اذن الانسان مصنوع بالطريقة التي يمكن ان تميز فيها الاذن بين صوت الحمار الذي هو أنكر الأصوات ونغمة البلبل التي هي من اجمل الاصوات والايقاعات. اما في النظام العام للوجود فكما ان صوت البلبل جميل، كذلك صوت الحمار غير قبيح أيضاً.

فيمكن التحدث في سلسلة الوجود المتصلة عن موجودات مصانة عن كل شر وسوء، وبمنأى عن كل ضرر. هذه الموجودات في نظر الحكماء ليست سوى العقول الكلية والأنوار المتعالية.

وفي المراتب الاخرى لهذه السلسلة يمكن العثور على موجودات ليست بمنأى عن نوع من الشر القليل رغم تمتعها بالخير الكثير. وفي هذه الحالة بالذات انبرى الحكماء والمفكرون للبحث والدراسة والاستقصاء وخلّفوا الكثير من الكتابات. ويعتقد فريق من الحكماء ان ترك الخير الكثير للشر القليل، شر كثير.

وقد يقال هنا: لماذا هذا اللون من الموجودات غير مصان من الشر على غرار العقول الكلية والانوار المتعالية؟

وينبغي ان يقال: ان الذين لديهم علم بمعنى لازم الماهية يدركون جيداً تفاهة هذا السؤال وعدم استناده الى العقل والمنطق. فالشيء لا يمكن عده غير ذلك الشيء في ذات الوقت الذي هو نفس هذا الشيء. فلو افترضنا موجوداً ماهوياً ما منفكاً عن لوازمه الماهوية، فكأننا افترضنا هذا الموجود موجوداً آخر.

اذن اذا لم يُخلَق هذا النوع من الموجودات الذي لا يخلو من الشر القليل، فمعنى هذا الكلام ان العالم سيقتصر على العقول الكلية والأنوار المتعالية، ولن يظهر أي موجود آخر دونها.

يقول السهروردي بهذا الشأن:

---

(١) شرح المنظومة، ص ١٢٣.

«ومن الممكنات ما هو بريء من الشر والفناء وهي العقول ونحوها، ومنه ما فيه خير كثير ويلزمه شر قليل وظاهر. ان ترك خير كثير لشر قليل، شر كثير. ولا يصح ان يقال «لم جعل هذا القسم بريئاً عن الشر؟». فانه محال اذ لا يصح ان يجعل الشيء غير نفسه فان لم يجعل هذا القسم كان وقع الاقتصار على القسم الاول ولم يحصل هذا القسم»[١].

وهكذا نرى ان السهروردي لا يعتبر الشر القليل شراً في نظام الخلقة العام معتبراً مجموعة عالم الخلقة، النظام الأحسن.

وتحدث الشيخ السهروردي بشكل مفصل في موضوع الشر والفساد ونقل الكثير من الآراء بهذا الخصوص فضلاً عن المناظرات والمساجلات فيما بين الحكماء.

ما ينبغي التنويه اليه هو انه لا يمكن في نظام الخلقة الأحسن ان يُنسب موجود ما الى ارادة قائمة الى الجزاف وغير خاضعة لأي معيار لأن الوجود مساوق للضرورة.

السهروردي يعتبر نظام الوجود نظاماً أتم وأكمل، ولا يتصور وجود نظام اكمل منه. ولهذا السبب بالذات يعتبر أفكار وآراء ابي البركات البغدادي بهذا الشأن أسوأ الآراء وأنحسها.

فأبو البركات يعتقد بأن الله تعالى لديه ارادات حادثة وغير متناهية. ويرى بأن الله تعالى يفعل كل فعل زماني بارادة جديدة. ولذلك تتغير ارادات الله بشكل دائم ومستمر ولا تنتهي قط.

يقول السهروردي بهذا الشأن:

«وأنحس هذه المذاهب ما وقع على العمياء لهذا المجنون المطبّب (أبي

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية، ط اسطنبول، ص ٤٦٧.

البركات) من اثبات ارادات حادثة غير متناهية في ذاته»[1].

لا يوجد التضاد بين أنواع الكميات

رأينا فيما سبق بأن رأي الكثير من الحكماء في موضوع تقابل التضاد، يختلف عما ذهب اليه القدماء. فعلى أساس القيود التي يعتقد بها هؤلاء الفضلاء على صعيد تقابل التضاد، لا يتحقق تقابل التضاد بين الجواهر.

اذن فالتضاد أمر ينبغي دراسته في مضمار الأعراض فقط. واذا كان الأمر كذلك فلابد من اثارة التساؤل التالي: ما هي المقولة العرضية التي يصدق عليها تقابل التضاد؟ وما هي المقولة التي لا يصدق عليها؟

وقيل في الاجابة على هذا التساؤل:

لا يصدق التضاد بين أنواع الكميات، لأن الكم اما متصل أو منفصل. ومن الواضح ان تقابل التضاد مثلما لا يتحقق في الكم المتصل، لا يصدق على الكم المنفصل أيضاً.

الكم المتصل عبارة عن الخط والسطح والجسم التعليمي. ولو تفحصنا هذه الامور بدقة لأدركنا بسهولة انه لا يوجد أي تضاد وتناف بين الخط والسطح والجسم التعليمي. فكما أن الخط في السطح كذلك السطح في الجسم التعليمي ايضاً. ومن المفروغ منه هو ان أحد الأمرين المتضادين لا يقوم بضده قط.

ففي التضاد المتحقق في مقولة الكيف لا يمكن الادعاء بتحقق البرودة في الحرارة. اما على صعيد الكم المتصل فيمكن القول بسهولة: مثلما يتحقق الخط في السطح، كذلك يتحقق السطح في الجسم التعليمي ايضاً.

فالزمان الذي هو كم متصل غير قارّ بالذات، غير متضاد مع ما يدعى

---

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية:، طبعة اسطنبول، ص ٤٧١. للاطلاع على رأي ابي البركات، راجع: المقالة الثانية، الفصل الخامس، المعتبر.

بالكم المتصل الذي هو قارّ بالذات، وذلك لاختلاف موضوع الزمان عن موضوع الخط والسطح والجسم التعليمي.

والدليل على هذا الأمر هو أن الخط والسطح والجسم التعليمي بمثابة مقادير الجسم، بينما الزمان ليس سوى مقدار الحركة. اذن لو اعتبرنا في موضوع التضاد، تعاقب عرضين على موضوع واحد شرطاً أساسياً، لكان بالامكان القول: الزمان غير متضاد مع الخط والسطح والجسم التعليمي.

فكما لا يصدق تقابل التضاد على أنواع الكم المتصل، لا يصدق كذلك على انواع الكم المنفصل. والعدد هو الشيء الذي ينبغي عده كماً منفصلاً بدون أي تردد.

ولكن ينبغي عدم تجاهل الأمر التالي أيضاً وهو أن تقابل التضاد لا يصدق بين مختلف أنواع العدد قط، لأنه اذا كانت غاية البعد بين الأمرين المتضادين شرطاً أساسياً، ينبغي أن يقال انه لا يمكن ان نتصور غاية البعد بين عددين.

فكما لا يصدق تقابل التضاد على مختلف انواع الاعداد، لا يصدق ايضاً على جميع انواع الأعداد والواحد، لأن العدد شيء حاصل من تكرار الواحد، وقائم بالواحد أيضاً، في حين لا يمكن عد أحد الأمرين المتضادين قائماً بذاته قط.

وقد يقال ضمن هذا الاطار: التقابل بين الزوجية والفردية، من اقسام التقابل. غير ان السهروردي يرفض هذا الكلام ولا يعترف بالتضاد بين الزوجية والفردية من مختلف الوجوه:

الوجه الأول، يقال: بما أن الفردية عبارة عن عدم انقسام العدد الى عددين متساويين، فينبغي عد ذلك عدم الزوجية. ومن المسلم به هو ان عدم الشيء لا يعد ضد ذلك الشيء قط.

الوجه الثاني هو أن موضوع الزوجية مختلف عن موضوع الفردية، وليس بالامكان تصور تعاقبهما على موضوع واحد. فكما ان العدد الزوجي لا يمكن ان

يكون فردياً، كذلك العدد الفردي لا يمكن ان يتحول الى عدد زوجي.

اذن اذا كان تعاقب أمرين متضادين على موضوع واحد، شرطاً أساسياً في باب تقابل التضاد، ينبغي القول بأن الزوجية والفردية امران غير متضادين قط.

الوجه الثالث ان يقال: رغم التضاد ما بين الزوجية والفردية، ولكن لا يمكن عدهما من مقولة الكم، لأن الزوجية وكذلك الفردية، من أقسام الكيفيات المخصوصة بالكميات، ويصدق عليهما تعريف الكيفية.

يقول السهروردي بهذا الشأن:

«لا يصح فرض التضاد بين الزوجية والفردية من وجوه، منها: ان التضاد انما يكون بين الذاتين، والفردية عبارة عن عدم انقسام العدد بمتساويين فهي عدم الزوجية لا ضد لها. وثانيها ان موضوعهما غير واحد ولا يتصور تعاقبهما على موضوع واحد. فان العدد الذي هو زوج لا يصح أن يصير فرداً ولا العدد الفرد زوجاً. وثالثاً على تقدير النزول اذا سُلم فيها التضاد فهما كيفيات لانفس الكميات، على ان الحق ما قبل هذا الوجه»[١].

وهكذا نرى ان السهروردي يأخذ بالوجهين الأول والثاني، ويعبّر عن تأييده لهما. ومفهوم هذه العبارة هوانه يرفض الوجه الثالث.

والواضح انه تحدث بايجاز في هذا الباب ولم يقدم أي دليل على رفضه للوجه الثالث. غير أن حقيقة الأمر هي ان الزوجية والفردية من عوارض العدد كما هو الحال في التربيع والتجذير، ولا يمكن ان يطلق عليها أي عنوان سوى: كيفيات مخصوصة بكميات.

والدليل على هذا الأمر هو ان ما قيل في مضمار مقولة الكيف، يصدق على الزوجية والفردية أيضاً بدون أي غموض. ان قبول القسمة، خصوصية ذاتية وواضحة لمقولة الكم. فكل مرتبة من مراتب الأعداد التي لا تنتهي بالرغم من

---

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية، ط اسطنبول، ص ٢٤١.

عدّها نوعاً مستقلاً ومبايناً لسائر الأنواع إلّا انها تحظى بهذه الخصوصية ايضاً.

ما يمكن ان يؤشَّر عليه هو أن قبول التقسيم الى امرين متساويين وعدم قبول التقسيم الى امرين متساويين ـ وهو ما يعطي معنى الزوجية والفردية ـ ليس سوى صفة الانقسام لا غير.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: بالرغم من أن العدد قابل للتقسيم في حد ذاته، ولكن معنى قابلية التقسيم الى امرين متساويين، وعدم قابلية التقسيم الى امرين متساويين، غير قابل للتقسيم قط.

اذن فالزوجية والفردية اللتان هما من صفات انقسام العدد، بحد ذاتها ليستا قابلتين للتقسيم ولا قابلتين للنسبة. ومن المفروغ منه هو ان الشيء اذا كان في حد ذاته غير قابل للقسمة وغير قابل للنسبة، فلا يعد لا من مصاديق مقولة الكم ولا من مصاديق الأعراض النسبية.

مما سبق نحصل على النتيجة التالية وهي ان الزوجية والفردية ـ كالتربيع والتجذير وسائر أحوال العدد ـ عبارة عن كيفيات مخصوصة بكميات.

كما لا ينبغي تجاهل الأمر التالي أيضاً وهو: رغم ان الزوجية والفردية وكذلك سائر الأحوال العددية، تُعد من الكيفيات، إلّا انها ليست متضادة فيما بينها، لعدم وجود موضوع مشترك بين الزوجية والفردية يمكن أن يتعاقبا عليه.

ومثلما لا يصدق تقابل التضاد بين الزوجية والفردية، لا يصدق كذلك التشكيك بالشدة والضعف، والزيادة والنقصان.

وقد يقال هنا: لا يتحقق التضاد في كل من الكمين المتصل والمنفصل، غير ان نفس الاتصال والانفصال متضاد أحدهما مع الآخر. ويرد السهروردي على ذلك قائلاً بأن الاتصال والانفصال فصلان من مقولة الكم.

الفصل في مقولة الكم أو العرض، ليس بالشكل الذي انفصل فيه عن الكم في

مرحلة ما وأعطى مكانه لفصل آخر. فانفصال الفصل عن حقيقة الكم بمعنى فناء الكم. ولذلك يمكن القول انه لا يوجد موضوع مشترك بين الاتصال والانفصال كي يمكن عده محل التوارد والتعاقب.

اذن لو عُد وجود الموضوع الواحد بين شيئين متضادين أمراً معتبراً، ينبغي القول بأن الاتصال والانفصال امران غير متضادين قط.

يقول السهروردي بهذا الشأن:

«وليس ان نفس المتصلة والمنفصلة ضدان لأنهما فصلا الكم. وليس الكمية بحيث ينسلخ عنها الاتصال وتبقى هي بعينها ليلحقها الانفصال ليصح تعاقبهما على موضوع واحد. ثم قد سبق ان المتصلية ليست في الأعيان امراً زائداً على الكمية لتكون الكمية موضوعاً لها»[1].

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٤٠.

لا توجد شدة وضعف بين أنواع الكميات

من بين الاختلافات بين مقولة الكم وبعض المقولات العرضية هو عدم وجود شدة وضعف بين أنواع الكميات، ولا يتحقق فيها اطلاق عنوان الأشد والأضعف. فليس بمقدورنا ان نقول: ثمة عدد من أعداد الـ «٤» أشد من أعداد الـ «٤» الأخرى.

ويصدق هذا الكلام على الكم المتصل أيضاً. فلا يمكن الادعاء بأن خطأً من الخطوط اضعف من خط آخر.

ولابد من الانتباه الى ان عنوان الزائد والناقص على صعيد الكم الواحد أو المقدار الخاص، كعنوان الشديد والضعيف. أي كما لا تصدق الشدة والضعف على مقولة الكم، لا تصدق الزيادة والنقص على الكم الواحد أو المقدار الخاص.

بتعبير آخر: رغم وجود مقولة الكم الزائد والناقص أساساً، إلّا ان الكمية الواحدة والمقدار الخاص لا يقبلان الزيادة قط. فالعدد «٤» الذي هو عبارة عن مقدار خاص وكمية واحدة، لا يصبح أكثر من العدد «٤»، ولا يقبل اطلاق عنوان الزيادة.

ان أية زيادة ونقص حينما يتحققان مع أي عدد من الأعداد، لاشك وانهما يؤديان الى ابطال ذلك العدد. فالعدد الخاص أو المقدار الواحد لا يقبل لا الزيادة ولا النقصان.

ومعنى هذا الكلام هو انه لو أضيف شيء آخر الى مقدار واحد، فلا يمكن ان ندعي بأن هذا المقدار هو عين المقدار السابق. ما يمكن ان يقال بهذا الشأن هو:

ان المقدار السابق قد بطل وظهر مقدار جديد.

يعتقد جمهور الحكماء ان الوضع هكذا أيضاً في مسألة التخلخل والتكاثف. أي مثلما لا يقبل المقدار المعين أية زيادة بواسطة التخلخل، لا يقبل اية نقيصة بواسطة التكاثف. فمعنى الزيادة أو النقيصة في مقدار معين، بطلان ذلك المقدار وظهور مقدار جديد.

وعلى هذا الضوء يعتقد الحكماء ان اية مرتبة من مراتب الاعداد اللامتناهية متباينة عن المرتبة الاخرى. ومن الواضح انه حينما توجد نسبة تباين بين شيئين، لا يمكن اعتبار أحدهما مشتملاً على الآخر.

ومن الجدير بالذكر هو: حينما يقال بعدم تحقق اية اضافة أو نقيصة في مقدار خاص أو عدد معين، فهذا لا يعني عدم وجود الزيادة والنقيصة من أصل مقولة الكم.

وعلى ضوء ما ذكرناه يتضح ان أي نوع من أنواع الأعداد عبارة عن حقيقة بسيطة، ويتميز بنوع من الوحدة أيضاً. فالعدد «١٠» ـ على سبيل المثال ـ عبارة عن حقيقة بسيطة حاصلة عن تكرار الواحد. واذا كان العدد «١٠» بسيطاً مثل سائر انواع العدد، فلا يمكن ان يدعي أحد بأن هذا العدد مؤلف مثلاً من العدد «٣» والعدد «٧» لأن هذين العددين لا يتفوقان في هذا الباب على سائر الأعداد قط.

الذي يستعين بالعددين «٣» و «٧» في تشكيل العدد «١٠»، لابد أن يجيب على السؤال التالي: لماذا لم يستخدم العددين «٢» و «٨»، أو «١٥» و«٥»، أو «٤» و«٦» في تشكيل العدد «١٠»؟

وللاجابة على هذا السؤال ليس بالمقدور القول: العدد «١٠» كحقيقة نوعية، مثلما يتألف من العددين «٣» و«٧»، يتألف ايضاً من الأعداد المذكورة اعلاه ايضاً. والسبب في ذلك هو انه لا يوجد للحقيقة النوعية أكثر من واحد. فالشيء

الواحد لديه صورة واحدة دائماً ولذلك من اللامعقول ان تتعدد الصور الفعلية للماهية الواحدة.

بعض الحكماء يعتقدون ان الزوجية والفردية عبارة عن انواع العدد. غير ان السهروردي يرفض هذه الفكرة رفضاً باتاً ويضع ضابطاً أو قاعدة لتعيين معنى النوع في العدد.

السهروردي يرى ان النوع على صعيد العدد عبارة عن شيء ذي مقدار ومبلغ. فالعددان «١٠» و«٧» اللذان هما نوعان من انواع العدد، لديهما مقدار ويحكيان عن مبلغ، بينما لا تتصف الزوجية والفردية بهذه الخصوصية، ولا تتحدثان عن مقدار أو مبلغ.

اضف الى هذا، من المقطوع به هو ان أي نوع محصل يتميز بفصل وجودي دائماً، بينما تعد الفردية معنى عدمياً، لأن معنى الفردية ليست سوى عدم قبول القسمة الى امرين متساويين.

ويمكن القول بشكل عام ان النوع في باب العدد، عبارة عن شيء يمكن عده اجابة صحيحة على السؤال: كم هو؟ بينما الفردية والزوجية ليستا اجابة على هذا السؤال، ولا يمكن استخدامهما ضمن هذا الاطار.

عبارة السهروردي بهذا الشأن:

«واعلم ان الزوج والفرد ظن بعض الناس انهما نوعا العدد وهو خطأ، فان أنواع العدد ذوات مبالغ كالعشرية والسبعية، والزوجية والفردية لا يتعين فيهما مبلغ. والنوعان المحصلان يجب أن يكون لكل واحد منهما فصل وجودي، والفرد عدمي على ما سبق. ثم ان انواع العدد يصح أن تقال في جواب «كم هو؟»، كما يقال: كم الشيء الفلاني؟ فيجاب بأنه أربعة أو خمسة، ولا يجاب بأنه زوج أو فرد، وليستا بذاتين لأنواع العدد لما قد علمت أن الأربعة تعقل أولاً ثم يعقل انها

زوج»[١].

ولاريب في جريان تقابل التضاد بين أنواع الكيفيات، ويقع الكثير من الامور المتضادة ضمن اطار الكيفيات. والسهروردي لم يتحدث في معظم آثاره سوى عن خمس مقولات فقط، لكنه يعترف في كتاب «المشارع والمطارحات» بجريان التضاد في مقولة الأين:

«والأين فيه تضاد فان الكون «فوق» عند المحيط في غاية البعد من الكون «أسفل» عند المركز. ويصح تعاقبهما على موضوع واحد ولا يصح اجتماعهما فيه»[٢].

ومما ينبغي ان يشار اليه هو ان جهتي «فوق» و«تحت»، أو «أعلى» و«أسفل»، لا ينبغي عدهما من الامور الاعتبارية كجهتي «اليمين»، و«اليسار»، لأن الفوقية والتحتية الحقيقيتين عبارة عن وقوع الشيء في المحيط والمركز. ولا تعد النسبة بين المحيط والمركز نسبة اعتبارية.

السهروردي يذهب في كتاب «المقاومات» الى ان قبول الضدين، خصوصية من خصوصيات الجوهر. ويرى انه حينما يقبل الموضوع الجوهري أمرين متضادين، فلابد ان يحصل في نفس الجوهر نوع من التغيير. فما لم يحصل في نفس الجوهر نوع من التغيير، فمن العسير قبول الأمرين المتضادين.

ويعتقد السهروردي ان التغيير الحاصل في الجوهر حين قبول الضدين، ليس تغييراً اعتبارياً وخارجياً.

هذا الفيلسوف ورغم انه لم يكتشف الأصل الأساسي للحركة في الجوهر، غير ان كلامه الموجز التالي بمثابة أرضية لاكتشاف هذا الأصل:

«ومن خاصية الجوهر أنه يقبل الضدين لتغيره في نفسه لا كتبدل الظن

(١) نفس المصدر، ص ٢٤٤.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٧٤.

الصادق الى الكاذب، أي انه تغيير باعتبار صفاته المقررة فيه لا بمجرد الاعتبارات الخارجية»[1].

ما هو مسلَّم به ان صدر المتألهين الشيرازي قد أفاد من آثار الحكماء الذين سبقوه لا سيا آثار السهروردي في اكتشافه للحركة الجوهرية.

وأنا لا ادعي بأن ما أورده السهروردي في كتاب «المقاومات» هو عين مبدأ الحركة الجوهرية الذي تحدث عنه صدر المتألهين الشيرازي. فاكتشاف الحركة الجوهرية وفتح هذه القلعة الحصينة مسجل في التاريخ الاسلامي باسم صدر المتألهين. ولم يستطع أحد من قبله ان يتحدث عن هذا المبدأ الأساسي بهذه الصراحة والقوة.

ورغم ذلك لا ينبغي تجاهل الحقيقة التالية ايضاً وهي أن السهروردي وان لم يتحدث عن الحركة الجوهرية كأصل ومبدأ، لكنه اعتبر التغيير في الجوهر شرطاً ومقدمة لقبول الضدين.

ويمكن ملاحظة كلمات شبيهة بما جاء في عبارة السهروردي في آثار العديد من المفكرين، غير ان اسلوب تعبيرهم هو بالشكل الذي لا يمكن ان يحمل إلّا على مسألة الكون والفساد.

وفضلاً عن كتاب «المقاومات»، يقول في كتاب «التلويحات» أيضاً:

«وان بعضه يقبل الضدين لتغيره في نفسه. وقيد بهذا ليخرج عنه تغير الظن الكاذب صادقاً لتغير الأمر في نفسه لا لذاته»[2].

---

(١) المقاومات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية، ط اسطنبول، ص ١٣٤.
(٢) التلويحات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية، ص ٧.

ما ليس كمية محضة لا يجب عده كمية محضة

الكم عند الجمهور مقولة من المقولات العرضية القابلة للتقسيم في حد ذاتها. ولم يلتفت بعض المفكرين الى هذا الأمر فيعتبرون الكميات النسبية جزءاً من الكميات المحضة.

ولاريب في ان الخط من حيث هو خط، طويل، والسطح من حيث هو سطح، مسطح. ويصدق هذا الكلام على العدد أيضاً، لأن العدد من حيث هو عدد، متعدد.

ورغم ذلك لا ينبغي تجاهل الأمر التالي ايضاً وهو ان الطول والقصر كالكبر والصغر، من الامور النسبية. فحينما يقال بأن الخط المرسوم في الجهة الفلانية طويل، فمعنى هذا انه لا يخلو من نوع من النسبة. ويصدق هذا الكلام على السطح والعدد أيضاً. فحين يقال ـ مثلاً ـ بأن سطح هذه المدرسة عريض، والعدد ألف كبير، فلا يخلو عرض سطح هذه المدرسة وكثرة العدد ألف من نوع من النسبة. والدليل على هذا الأمر هو أن الطول أو العرض في مثل هذه الأنواع، حاصل عن طريق المقارنة بين الأمور، وعارض على الكمية.

في بعض الأحوال، تتحقق هذه المقايسة والنسبة حتى بين اكثر من أمرين. فحينما يقال: مدينة طهران أكبر فمعنى هذا الكلام هو ان مدينة طهران قيست بمدينة كبيرة. غير ان كبر هذه المدينة لا يكون ذا معنى إلّا اذا قيس بمدينة صغيرة.

ويمكن القول بتعبير آخر: الأكبر هو الشيء الذي يقاس بالكبير، والكبير لا

يعد كبيراً إلّا اذا قيس بالصغير.

يقول السهروردي بهذا الشأن:

«وقد يظن ما ليس بكمية محضة كمية محضة كالطول والقصر النسبيين.. وان كان لأعظام الحيوانات بل ولغيرها من النبات مقادير هي اكبر مقدار فيها ومقادير هي أصغر مقدار فيها على الاطلاق لا بالقياس الى مقدار بل الى طبيعة النوع»(١).

وهكذا نرى كيف لا يعتبر السهروردي (في هذه العبارة) الأكبر والأصغر اللذين يرتبطان بطبيعة ونوع الشيء، امراً نسبياً.

ويتحدث السهروردي في موضع آخر من كتاب «المشارع والمطارحات» عن مسألة النسبة والاضافة ويوجه الانتقاد لآراء بعض المفكرين بهذا الشأن.

فبعض المفكرين يرى ان ثمة تفاوتاً بين النسبة والاضافة، وينبغي دراسة كل منهما في دائرته الخاصة. ويقول هؤلاء ايضاً انه لا يمكن اعتبار كل نسبة اضافة، لأن ما هو موجود في العالم، لابد أن ينسب الى أحد لوازمه في الذهن، في حين لا تعد تلك النسبة اضافة.

ويرى هؤلاء ايضاً أن تكرر النسبة اضافة. وعليه حين لا تتكرر النسبة، لا تتحقق الاضافة. فمن وجهة نظرهم ان وجود السقف ـ مثلاً ـ ذو نسبة لأنه مستند الى الجدار، غير أن وجود الجدار من حيث كونه جداراً فقط، غير منسوب الى السقف.

ولكن لو نظر الى الجدار والسقف كبناء وأساس وكأمرين مرتبط كل منهما بالآخر، فلابد من الاعتراف بتحقق الاضافة فيما بينهما.

السهروردي وبعد نقله لآراء هذه الفئة من المفكرين، يقول بأن من الممكن ان ينبري آخرون لمعارضة هذه الفئة وينتقد رأيها لأن النسبة ـ من حيث هي

---

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية، ط اسطنبول، ص ٢٣٨.

نسبة ـ قائمة بطرفين دائماً. ومن المعلوم أيضاً بأن الذي من الممكن ان يتحقق بدون تحقق طرفين، هو الاضافة.

اذن اذا كانت النسبة مضافة وقائمة بطرفين في حد ذاتها، فكيف يمكن عد بعض انواعها غير مضاف؟

وعلى ضوء ما سبق يمكن أن نقول انه لا يوجد اختلاف بين النسبة والاضافة، والنسبة من حيث هي نسبة كالاضافة قائمة بطرفين دائماً.

اذن فاولئك الذين يميزون بين النسبة والاضافة، لا يلتفتون الى النسبة من حيث هي نسبة.

يقول السهروردي في ذلك:

«ولما اعترف بأن النسبة من حيث هي نسبة مضافة، فاذا اخذت غير مضافة، فما أخذت النسبة على جهتها، فاختلال انعكاس الطرفين انما كان لأن النسبة ما أُخذت على جهتها، كما قد لا يؤخذ المضاف على جهة. وهذا الحرف ضروري»(١).

ماهيات الأعداد ماهيات غير مجهولة

بعض الحكماء يعتبر كل نوع من انواع الأعداد عبارة عن حقيقة بسيطة مجهولة عند الانسان دائماً، بل ويعتبرونها بلا اسم ولا عنوان ايضاً.

هؤلاء الحكماء والمفكرون يعتقدون ان لكل نوع عددي خواص وصفات لابد من اعتبارها في الواقع ونفس الأمر من لوازم العدد. وأن ماهيات الأعداد في الواقع ونفس الامر مجهولة عند الانسان.

ويرفض السهروردي كلام هذه الفئة، ويصفه بأنه فاسد ولا أساس له. ويقول:

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٧١.

«قالوا وكل نوع من أنواع العدد ماهية بسيطة وليس لأنواعها وحقائقها البسيطة اسم، ولكل واحدة لوازم وخواص بحسبه ونعبر عنها بلوازمها وهي العشرية والأربعية، وهذا فاسد فان المعقول لنا العشرية وما عقلنا شيئاً هو عدد يلزمه العشرية. واذا كان مجهول الاسم والحقيقة فكيف يحكم موجوده؟»(١).

اذن فالسهروردي يعتبر الاعتقاد بالماهيات الخفية والكامنة والتي ينبغي ان تعد هذه الأعداد من لوازمها، امراً غير معقول ولا منطقي.

ويثير السؤال التالي أيضاً:

اذا كانت الماهيات وأسماء الأعداد مجهولة في الواقع ونفس الأمر فكيف نحكم بوجودها؟

ما ذهب اليه السهروردي في مقابل تلك الفئة، يعد موقفاً معقولاً إلّا ان استدلاله ضمن هذا الاطار لا يخلو من ضعف. فهو لا يرى امكان الحكم بوجود الشيء مع الجهل بماهيته، في حين تتقدم «هل» البسيطة على «ما» الحقيقية، وتتقدم اجابة الهليات البسيطة على الاجابة حول السؤال عن جوهر الشيء.

بتعبير آخر: الوجود في الواقع ونفس الأمر مقدم على الماهية، والسؤال عن الوجود متقدم على السؤال عن الماهية. ولذلك ينسجم العلم بوجود الشيء مع الجهل بماهيته. وحينما يطلع المرء على وجود الشيء، يسعى للاطلاع على جوهره وماهيته.

من كل ما سبق، نصل الى الأمر التالي: ان ماهية كل عدد من الأعداد، غير مجهولة وليست بدون اسم، وانما قابلة للادراك بسهولة. ويعتقد الكثير من الحكماء ان الواحد يمثل مبدأ الأعداد، لكنه نفسه لا يُعد جزءاً من الأعداد.

وثمة من يرى ان الواحد من الأعداد أيضاً، ويقوم كلام هذا الفريق على

---

(١) المقاومات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية، ط اسطنبول، ص ١٣٨.

الأصل التالي وهو: بما أن الواحد مبدأ الأعداد، فلا يمكن عده خارج سلسلة الأعداد.

وينتقد السهروردي كلام هؤلاء ويرفض استدلالهم ويقول ليس من اللازم أن يشترك مبدأ الشيء مع نفس الشيء في الماهية فالحيوان يمكن أن يكون مبدأ ظهور حد الانسان، لكنه لا يشترك مع الانسان في الماهية الانسانية. ويصدق هذا الكلام على صعيد الجسم وأنواعه المتعددة، لأن الجسم يمكن أن يكون مبدأ ظهور الماء، لكنه لا يشترك مع الماء في ماهيته.

ويقول السهروردي أيضاً بأن معنى الكمية لا يوجد في الواحد، لأن الواحد من حيث هو واحد غير قابل للتقسيم.

السهروردي ومقولاته الخمس

جمهور الحكماء المشائين يتحدثون عن المقولات العشر التالية:

١ ـ الجوهر.

٢ ـ الكم.

٣ ـ الكيف.

٤ ـ الوضع.

٥ ـ الأين.

٦ ـ المتى.

٧ ـ الجدة.

٨ ـ الاضافة.

٩ ـ أن يفعل.

١٠ ـ أن ينفعل.

اولئك الذين يعتبرون المقولات عشراً، لا يستندون سوى الى الدليل الاستقرائي. لذلك لو تحدث أحد عن مقولة اخرى ليست من المقولات العشر، لا يعد حديثه خلافاً لمقتضى العقل والبرهان. ورغم ذلك لم نجد أحداً من الحكماء المسلمين يتحدث عن اكثر من عشر مقولات.

ومن الجدير بالذكر هو ان الفيلسوف الألماني «عمانوئيل كانت» قسم المقولات الى اثنتي عشرة مقولة واعتبرها تمثل قوالب ذهن الانسان، وهي:

١ ـ الوحدة.

٢ ـ الكثرة.

٣ ـ الكلية.

٤ ـ الايجاب.

٥ ـ السلب.

٦ ـ الحصر.

٧ ـ الذاتية والعرض.

٨ ـ العلية والمعلولية.

٩ ـ المشاركة أو المقابلة.

١٠ ـ الامكان والامتناع.

١١ ـ التحقق الايجابي أو السلبي.

١٢ ـ الوجوب والامكان.

ولخص «كانت» الارتباط بين موضوع القضية ومحمولها في أربعة وجوه هي:

١ ـ الكمية.

٢ ـ الكيفية.

٣ ـ النسبة.

٤ ـ الجهة.

ويعتقد بأن لكل وجه من هذه الوجوه ثلاثة أقسام، وبذلك يتكون لدينا اثنا عشر وجهاً. ويرى بأن هذه الوجوه جميعاً موجودة لدى العقل منذ البداية ولم يأخذها من التجربة. لذلك ينشأ عنها اثنا عشر مفهوماً ذهنياً مطلقاً هي عبارة عن معلومات ذهنية مسبقة يطلق عليها «كانت» اسم المقولات حاذياً في ذلك حذو أرسطو.

أرسطو كان يهدف من عنوان المقولات العشر، الكشف عن مختلف وجوه المحمولات التي تُحمل على الموضوعات. لكنه لم يبين كيف حصل على هذه

المقولات، ولم يعر أهمية لعددها. اما «كانت» فقد حاول ان يكشف عن مأخذ تشخيص المقولات، ويؤكد على انها جميعاً ليست ذات مصدر حسي ووجداني، وانما مستنده الى العقل.

بعض الباحثين ينتقدون «كانت» لأنه وضع المقولات غير اللازمة ضمن اطار المقولات الأصلية. ويقولون بأن مقولة «الحصر» ـ أي المقولة السادسة ـ مقولة زائدة لأنها ليست سوى السلب والايجاب في الأمر المعدول لا غير.

لابد أن نشير الى ان مقولات أرسطو تعرف عند الاوربيين بمقولات الوجود، بينما تدعى مقولات «كانت» بمقولات الفهم. ما يعد في نظر «كانت» مقولة أولية، يشمل ما يدعى بالمعقولات الأولية وبعض ما يدعى بالمعقولات الثانوية[١].

بين الفلاسفة والحكماء المسلمين، من يقول بأربع أو خمس مقولات. ويعد الفيلسوف المتأله شهاب الدين السهروردي من بين اولئك القائلين بخمس مقولات.

المقولات التي يتحدث عنها هذا الفيلسوف ويراها معتبرة هي:

١ ـ مقولة الجوهر.

٢ ـ مقولة الكم.

٣ ـ مقولة الكيف.

٤ ـ مقولة النسبة.

٥ ـ مقولة الحركة.

سعى السهروردي للبرهنة على ان المقولات ليست سوى خمس مقولات. فهو يرى أن دليل الاستقراء غير كاف لاثبات ذلك معتبره نوعاً من التكلف.

---

(١) سير الحكمة في اوربا، تأليف محمد علي فروغي، ط طهران، ص ١٤٣.

ولم يكن مقتنعاً بشكل عام بدليل الاستقراء في مثل هذه الامور[١].

يقول السهروردي بأن كل شيء يُحمل عليه الوجود، اما أن يكون موجوداً يقع في الموضوع، أو موجوداً لا يقع في الموضوع. فالموجود الذي لا يقع في الموضوع هو الجوهر. اما الموجود الذي يقع في الموضوع، اما أن يكون قار الذات أو غير قار الذات.

غير قار الذات يطلق عليه اصطلاح الحركة. اما قار الذات فلا يخرج عن حالتين: اما ان لا يُعقل بدون الارتباط بغيره، أو أن يُعقل بدون الارتباط بغيره. ويطلق على الحالة الاولى عنوان مقولة الاضافة أو النسبة. اما الحالة الثانية فلا تخرج عن احدى صورتين: مثل هذا الموجود اما قابل للتقسيم والنسبة بحد ذاته أو غير قابل للتقسيم والنسبة بحد ذاته. فيطلق على الصورة الاولى اسم مقولة الكم، وعلى الصورة الثانية اسم مقولة الكيف.

السهروردي يعتبر هذا التقسيم تقسيماً عقلياً، ويتخذه برهاناً لاثبات ما ذهب اليه في مجال حصر المقولات في خمس.

هناك من أشكل على هذا التقسيم ووصفه بأنه غير شامل لجميع المقولات، وقالوا بأن من المحتمل ان تقسم بعض هذه المقولات الى مقولات اخرى.

وعبر السهروردي عن رفضه لكلام هؤلاء، وقال بأن تقسيمه دائر بين النفي والاثبات. ولو دار تقسيم ما بين النفي والاثبات فلا يمكن ان نتصور له شقاً ثالثاً، ولأصبح تقسيماً شاملاً.

عبارة السهروردي كالتالي:

«سؤال: وما يدريك لعل أحد الأقسام ينقسم ايضاً؟ جواب: القسمة حاصرة بالنفي والاثبات. وما ينقسم تقع أقسامه تحته»[٢].

---

(١) راجع: الألواح العمادية، مجموعة الآثار الفارسية لشيخ الاشراق، ط طهران، ص ١١٣.
(٢) التلويحات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية، ط اسطنبول، ص ١١.

تحدث السهروردي عن حصر المقولات في مواضع عديدة من آثاره، لاسيما في كتابيه «التلويحات» و«المطارحات». وما اورده في الكتاب الاول بالاجمال، اورده في الكتاب الثاني بالتفصيل.

السهروردي وعلى العكس من رأى الجمهور، يرفض ان تكـون المـقولات العشر نتاجاً لفكر أرسطو ويقول:

«سؤال: خالفت المعلم الأول أرسطاطاليس والجمهور؟ جواب: اما المقولات فليست مأخوذة عن المعلم بل عن شخص فـيثاغوري يـقال له ارخـوطس، وليس له برهان على الحصر في العشرة. والبرهان هو الذي نتّبع»[1].

ولم يقدم السهروردي أي وثيقة أو دليل على ما ذهب اليه في اسناد المقولات الى ارخوطس لا الى ارسطو.

ويعد عمر بن سهلان الساوي ـ صاحب كتاب البصائر ـ من بين الذين هبوا لمعارضة اتباع أرسطو، وقدم نظرية جديدة في موضوع المـقولات، حـيث لا يعترف سوى بأربع مقولات فقط. ويختلف عن السهروردي في انـه لا يـعتبر «الحركة»، مقولة.

وأورد السهروردي رأي السـاوي في المـقولات، في كـتاب «المـقاومات»، واعتبره قريباً من رأيه في هذا المضمار[2].

شهاب الدين السهروردي، كما قدم رأياً جديداً في المـقولات وتعدادها ولم يخش الجمهور في التعبير عن رأيه، كذلك قدم اصطلاحات جديدة في موضـوع الأعراض، كاستخدامه لاصطلاح الهيئة بدلاً من العرض، ووضـعه في مـقابل الجوهر[3].

---

(١) نفس المصدر، ص ١٢.

(٢) المقاومات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية، ط اسطنبول، ص ١٤٦.

(٣) الألواح العمادية، مجموعة الآثار الفارسية لشيخ الاشراق، طهران/ ص ١١٣.

الجوهرية والعرضية

يعتقد اتباع الحكمة المشائية بأن عنوان العرضية خارج عن حقيقة الأعراض، لأن هذا العنوان ليس سوى صفة عقلية واعتبارية لا توجد إلّا في الذهن. ولا يرى هؤلاء صدق هذا الكلام على الجوهرية، معتبرين عنوان الجوهرية أمراً ذاتياً وباطنياً بالنسبة لمختلف أنواع الجوهر.

ولم يكتف بعض أتباع الحكمة المشائية باعتبارية عنوان العرضية، واستعانوا باستدلال آخر في هذا المضمار.

استدلال هذا الفريق هو: طالما يتعقل الانسان شيئاً رغم شكله في عرضيته. في حين لو كان عنوان العرضية أمراً ذاتياً وباطنياً للأعراض لما كان ينبغي ان يدرك العرض مع الشك في عرضيته. والدليل على هذا الأمر هو تعذر تعقل الكل بدون تعقل الجزء.

وهب السهروردي لمعارضة أتباع الحكمة المشائية ورفض ما ذهبوا اليه بهذا الشأن. ويمكن ان تثير المعارضة السهروردية السؤال التالي: ما هو التباين بين عنواني العرضية والجوهرية؟

مثلما ينسجم تعقل الشيء في الخارج مع شك الانسان في عرضيته، ينسجم كذلك تعقل الشيء في الخارج مع شك الانسان في جوهريته. أضف الى ذلك انه لا ينبغي تجاهل الأمر التالي وهو: ان الشك في عرضية الشيء لا ينفصل عن الشك في جوهريته قط، لأن الموجود الماهوي الممكن الوجود في عالم الخارج اما جوهر أو عرض. ولذلك فالشك في عرضية الشيء عين الشك في جوهريته.

ما قاله السهروردي بهذا الشأن هو:

«قال أتباع المشائين: العرضية خارجة عن حقيقة الأعراض وهو صحيح فان العرضية ايضاً من الصفات العقلية. وعلل بعضهم بأن الانسان قد يعقل شيئاً ويشك في عرضيته. ولم يحكموا في الجوهرية هكذا ولم يتفكروا بأن الانسان اذا شك في عرضية شيء يكون قد شك في جوهريته»[١].

صدر المتألهين وضمن تأييده لفكرة المشائين في هذا المضمار، عبر عن انتقاده لاستدلال السهروردي أيضاً، وذلك في تعليقته القيمة على كتاب «شرح حكمة الاشراق». فهو يرى ان خروج عنوان العرضية عن مختلف أنواع الأعراض ليس لمجرد أن عنوان العرضية من الاعتبارات العقلية.

ويشير صدر المتألهين الى امر آخر لا يخلو من دقة وظرافة وذلك حينما يقول بأن العرضية ليست سوى وجود الشيء في الموضوع. وبما أن الوجود بشكل مطلق وبحسب مقام الادراك عارض على الماهية، اذن اذا كان وجود الشيء في الموضوع ـ والذي يعد تعريف العرض ـ ليس سوى عروض الوجود على الماهية، فمعنى هذا ان مفهوم العرض أمر عرضي للماهيات.

ويقول صدر المتألهين أيضاً اذاكان الجوهر يعني الوجود لا في الموضوع، ينبغي القول بأن الجوهر بالنسبة للماهيات الجوهرية ليس سوى مفهوم عرضي. غير ان الحكماء تحدثوا عن مقولة الجوهر بطريقة اخرى. فالجوهر من وجهة نظرهم عبارة الماهية التي لو وجدت في الخارج لما تحققت في الموضوع.

وعلى أساس هذا التعريف لا يعد الجوهر مفهوماً عرضياً للأنواع الجوهرية لأن العنوان بالنسبة للأنواع الجوهرية بمثابة جزء ذاتي لها.

وقد يثار السؤال التالي: لماذا لم يستخدم الحكماء في تفسير العرض نفس الاسلوب الذي استخدموه في تفسير مقولة الجوهر؟

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

بتعبير آخر: اذا كان الجوهر ماهية لو وجدت في الخارج لما تحققت في الموضوع، فينبغي أن يقال أيضاً ان العرض ماهية لو وجدت في الخارج تحققت في الموضوع أيضاً. وعليه مثلما يعد الجوهر أمراً ذاتياً لمختلف أنواع الجوهر، كذلك العرض ينبغي أن يكون أمراً ذاتياً لمختلف أنواع العرض.

ويقول صدر المتألهين في الاجابة على هذا التساؤل ودفاعاً عن موقفه بأن الذي لاشك فيه هو ان الاختلاف في سنخ الوجود وطبيعته يؤدي الى الاختلاف في الماهيات. وبما أن الأعراض تختلف فيما بينها من حيث سنخ الوجود، اذن لا يمكن لأحد ان يدعي بأن جميع الأعراض تشترك في ماهية واحدة، لأن الماهية المشتركة البعيدة عن خصوصيات الكم والكيف وأنواع النسبة والقابلة للحمل على جميع انواع العرض، لم تُعرف الى الآن من قبل الانسان.

صدر المتألهين لا يعتقد بجريان هذا الكلام في الجوهر، لأنه يرى اشتراك انواع الجوهر في الماهية، وحمل تلك الماهية على انواع الجوهر الخمسة.

العبارات التي اوردها صدر المتألهين بهذا الخصوص كما يلي:

«صحة ذلك الدليل ليست عندهم بكون العرضية من الاعتبارات العقلية، بل لأن العرضية عبارة عن وجود الشيء في الموضوع، والوجود مطلقاً من عوارض الماهيات، وقد قيدها هنا باضافته الى الموضوع فيكون مفهوم العرض عرضياً للماهيات التي صدق عليها... ولو كان معنى الجوهر ايضاً كون الوجود لا في الموضوع، لكان عرضاً عاماً للماهيات الجوهرية على قياس معنى العرض. لكن معناها ما سبق فيكون ذاتياً لها. ولقائل أن يقول: ما بال الحكماء لم يفسروا العرض ايضاً على قياس ما فسروا به الجواهر حتى يكون جنساً للأعراض كالجوهر جنس للجواهر وذلك بأن يقال ان العرضية ماهية شأنها في الوجود أن يكون في موضوع. ولعل السبب في ذلك ان الاختلاف في انحاء الموجودات يوجب الاختلاف في الماهية. ثم الأعراض مختلفة في نحو الوجود الذاتي...

فليس الأعراض كلها ماهية مشتركة بين الجميع يتصورها العقل مجردة عن الخصوصيات كما في الجواهر»[١].

اذن لا يعتبر صدر المتألهين العرض ذاتياً لأنواع الأعراض، بينما يعتبر الجوهر ذاتياً لأنواع الجواهر. وسعى هذا الفيلسوف لاقامة البرهان من أجل اثبات هذا التفاوت لكن سعيه لم يثمر عن نتيجة، ولم يقدم برهاناً مقنعاً خالياً من أي خلل.

وطرح عدد كبير من الفلاسفة هذه المسألة بهذه الصورة أيضاً في آثارهم ولكن قلما نجد من يثبت التفاوت بين الجوهر والعرض في هذا الباب من خلال برهان قاطع مقنع.

وحقيقة الأمر هي ان كلام صدر المتألهين في هذا المضمار أبلغ من كلام سائر الفلاسفة واستدلاله أقوى.

وثمة استدلال آخر لاثبات ذاتية الجوهر في الانواع الجوهرية، خلاصته كالتالي:

لاريب في ان الجوهر وبصرف النظر عن الامور الخارجية قابل للاطلاق على جميع الانواع الجوهرية. ولو وُجد من يقول بأن الجوهر ليس جنس الأنواع الجوهرية واعتبر هذه الانواع ماهيات متباينة، للزم انتزاع مفهوم واحد من الماهيات المتباينة. ومن الواضح ان من المحال انتزاع مفهوم واحد من الماهيات المتباينة من حيث كونها متباينة.

ما يجب التنويه اليه هو: لو صح هذا الاستدلال على اطلاق الجوهر على الأنواع الجوهرية، ينبغي أن يجري عين هذا الاستدلال على اطلاق عنوان العرض على مختلف الأنواع العرضية.

ولم يأخذ عدد كبير من الحكماء بهذا الاستدلال ووجهوا اليه الانتقاد. فمثلما

---

(١) حاشية تعليقات «شرح حكمة الاشراق»، طبعة حجرية، ص ٢٠٢.

ان مفهوم العرض منتزع من سنخ وجود الأعراض، ويُحمل عليها، كذلك يمكن انتزاع مفهوم الجوهر من سنخ وجود الجواهر ويُحمل عليها ايضاً.

وبذلك لا يتم انتزاع مفهوم واحد من الحقائق المتباينة، ويُرفَع ما ذُكر كأمر محال في الاستدلال.

ويعتبر العلامة محمد حسين الطباطبائي الجوهر جنساً، وأمراً ذاتياً لأنواعه. ويقول بهذا الشأن:

«والجوهر جنس لما يصدق عليه من الماهيات النوعية، مقوّم لها، مأخوذ في حدودها، لأن كون الماهيات العرضية مفتقرة في وجودها الخارجي الى موضوع مستغن عنها يستلزم وجود ماهية هي في ذاتها موضوعة لها مستغنية عنها، وإلّا ذهبت سلسلة الافتقار الى غير النهاية، فلم تتقرر ماهية»[1].

هل يجوز بقاء العرض في زمانين؟

هذه المسألة، من بين المسائل التي يثور حولها جدل واختلاف بين الحكماء والمتكلمين. فالكثير من المتكلمين الأشاعرة لا يجيزون بقاء العرض في لحظتين أو آنين. وقد استدلوا على ذلك بالعديد من الأدلة. ويُعد الشيخ شهاب الدين السهروردي أحد الذين هبوا لمعارضة المتكلمين، ورفضوا أدلتهم.

واستعرض هذا الفيلسوف المتألة هذه المسألة في كتاب «المشارع والمطارحات» وكذلك في رسالة «بستان القلوب» التي ألّفها باللغة الفارسية.

ولو اعتبرنا هذه الرسالة من تأليف السهروردي فلابد من الاعتراف بالحقيقة التالية وهي انه كان يلاحق هدفاً خاصاً فيها. ومهما كان هذا الهدف فهناك أمر مفروغ منه وهو انه لا يرى ضرورة ذكر آرائه وأفكاره الفلسفية الخاصة في هذه الرسالة.

---

(١) نهاية الحكمة، ط قم، ص ٨٣.

رأي السهروردي الخاص بهذه المسألة، ورد في كتاب «المشارع والمطارحات»، والذي انتقد فيه بشدة فكرة عدم بقاء الأعراض خلال زمانين، معتبراً البرهان الذي أُقيم لاثباتها، نوعاً من المغالطة.

يقول السهروردي في هذا الكتاب بأن كل موجود يشاهد في هذا العالم اما قارّ الذات أو غير قار الذات. فاذا لم يكن السواد قارّ الذات، وامتنع بقاؤه في لحظتين من الزمان، فينبغي عده نوعاً من الحركة. ولكن اذا لم يكن السواد من مقولة الحركة، لعُد بقاؤه في زمانين امراً مقبولاً أيضاً.

ويقيم السهروردي برهاناً آخر لاثبات فكرته خلاصته:

مما لا شك فيه هو ان ماهية العرض ماهية ممكنة الوجود. والماهية الممكنة لا تتحول الى ماهية ممتنعة الوجود بعد ازديانها بالوجود. فاذا لم نفرّق بين الزمان الأول والزمان الثاني لوجود شيء ما، فلابد من الاعتراف بأن بقاء وجود العرض في زمانين امر ممكن.

يقول السهروردي:

«وأما الذين زعموا ان الهيئات لا يتصور بقاؤها زمانين بناءً على حجة لهم فاسدة، فقد غلطوا»[١].

وقد بحثتُ هذه الفكرة واستعرضتها بشكل مفصل في كتاب «القواعد الفلسفية العامة»، وسلطت الضوء على شتى الآراء المعارضة والمؤيدة.

هل يجوز قيام العرض بعرض آخر؟

هذه المسألة، من بين المسائل التي يختلف حولها الحكماء والمتكلمون أيضاً. فكثير من الأشاعرة يرفضون قيام العرض بعرض آخر. ويرى صاحب كتاب «المواقف» أن معظم عقلاء العالم، لا يرون جواز قيام عرض بعرض آخر.

---

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية، ط اسطنبول، ص ٣٧١.

ويقول بأن الفلاسفة هم الوحيدون الذين يخالفون العقلاء في هذا الأمر ويجيزون قيام العرض بالعرض[١].

السهروردي وعلى العكس مما ذهب اليه صاحب المواقف بهذا الشأن، لا يجيز قيام العرض بالعرض ويوجه الانتقاد الشديد اللاذع للقائلين به. وقد أثار هذا الموضوع في كتاب «المشارع والمطارحات»، والتجأ الى الاستدلال لاثبات ما ذهب اليه.

القائلون بقيام العرض بالعرض يستدلون على ذلك بوجود الاستقامة أو الانحناء في الخط وكذلك بما يتصف به السطح من خشونة أو ملوسة، وبما تتصف به الحركة من سرعة وبطء.

ويرفض السهروردي كلام هؤلاء واستدلالاتهم اعتقاداً منه ان الخط المستقيم ورغم امتيازه عن الخط المستدير دائماً، إلّا ان الانفصال بين الخطين المستقيم والمستدير وكذلك بين السطحين الأملس والخشن يمكن ان يعود الى الفصل المقوم والنوعية.

والدليل على ذلك هو انه لا يمكن لأحد ان يدّعي بأن الخط الواحد بمقدوره ان يكون مستقيماً في لحظة ومنحنياً في لحظة اخرى، لأنه حينما تختفي الاستقامة في الخط ويظهر الانحناء، انما يكون قد اختفى خط مستقيم وظهر خط مستدير آخر[٢].

---

(١) شرح المواقف، ط تركية، ج ٢، ص ٢١.

(٢) راجع: كتاب المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية، ط اسطنبول، ص ٢٤٨.

ما هو الجسم؟

لا يشك أحد في وجود الجسم كشيء خارجي ذي طول وعرض وارتفاع. فالشيء الذي يمكن فرضه في هذه الخطوط الثلاثة المتقاطعة على ثلاث زوايا قائمة، لا يمكن لأحد أن ينكره.

الحواس الظاهرية ورغم عجزها عن بلوغ الجوهر الجسماني، لكنها تدرك بسهولة الصفات والأحوال العرضية للجسم. فادراك حقيقة الجوهر أمر خارج عن دائرة حواس الانسان، غير أن الاستدلال المحكم يكشف بوضوح عن عدم خلو ما بين السطوح ونهايات الاجسام، وانها ممتلئة بنوع من الجوهر الممتد دائماً.

ما يدركه حس الانسان عن الجوهر الجسماني عبارة عن أمر متصل. لكن الأمر الذي يختلف بشأنه الحكماء هو: ما هي حقيقة الجسم؟ وكيف يمكن التوصل الى ماهيته ومعرفتها؟

هناك آراء وأفكار كثيرة ومتباينة حول حقيقة الجسم، يمكن ايجازها فيما يلي:

١ ـ الجسم مركب من عدد من الأجزاء ذات الوضع غير القابلة للتجزئة والتقسيم قط.

طبقاً لهذا الرأي، الأجزاء التي يتألف منها الجسم محدودة ومتناهية. وكما انها غير قابلة للقسمة في الخارج، كذلك غير قابلة للقسمة في العقل وحتى في الوهم.

هذا الرأي يؤيده عدد كبير من المتكلمين.

٢ ـ الجسم مركب من اجزاء غير متناهية وغير قابلة للتقسيم قط. ما يميز

هذا الرأي عن الرأي الأول هو افتراض لا نهائية الأجزاء المؤلفة للجسم. ويُنسب هذا الرأي للنظّام، المتكلم المعروف.

٣ ـ الجسم مركب من أجزاء صغيرة جداً، كما انها متناهية بالفعل وغير قابلة للتقسيم في عالم الخارج، لكنها قابلة للتقسيم في عالم العقل. ويُنسب هذا الرأي للفيلسوف اليوناني القديم ذيمقراطيس.

٤ ـ الجسم مثلما يبدو في عالم الحس متصلاً وواحداً، يبدو في عالم الواقع ونفس الأمر متصلاً وواحداً أيضاً. كما انه قابل للتقسيم الى أجزاء محدودة ومتناهية. ويُنسب هذا الرأي للشهرستاني.

٥ ـ الجسم عبارة عن جوهر بسيط ومتصل. وكما يقبل اتصاله التقسيم في الوهم والعقل، يقبل التقسيم كذلك في عالم الخارج أيضاً. وينسب الحكماء المسلمون هذا الرأي لافلاطون.

٦ ـ الجسم عبارة عن جوهر مركب من جوهري المادة والصورة. والمادة التي هي أحد العنصرين الأصليين للجسم ليست سوى قوة محضة وقبول صرف، كما انها متحدة بالصورة الجسمية باستمرار.

الصورة الجسمية كذلك عبارة عن اتصال أو امتداد جوهري قابل للتقسيم الى أجزاء غير متناهية. وحينما يقال بأن الامتداد الجوهري للجسم قابل للتقسيم الى أجزاء غير متناهية فمعنى هذا الكلام هو ان هذا التقسيم مستمر بلا نهاية. وكلما صغرت اقسام الامتداد، كان بالامكان تقسيمها الى اجزاء اصغر ايضاً وهكذا.

الامتداد الجوهري للجسم لا ينتهي في عملية الانقسام الى حد لا يقبل الانقسام من بعده، لأنه حتى لو فُرض ان الجسم يصل الى مرحلة ليس بمقدور أحد ان يقسّمه في الخارج، إلّا انه يبقى قابلاً للتقسيم بالقوة في عالم الوهم والاعتبار الذهني.

ان عملية انقسام الامتداد الجوهري للجسم هي بالشكل الذي حتى لو عجز

الوهم عن التقسيم، لا يتوقف العقل عن اصدار الحكم العام بجواز التقسيم، لأن العقل يحكم بصراحة ووضوح بأن الجزء الجوهري للجسم ذو حجم مهما كان صغيراً. وبما انه ذو حجم فلابد ان يتسم بتعدد الجانب والجهة.

الشيء الذي لديه حجم، لابد وأن تكون لديه جهتا اليمين والشمال ايضاً. ومن الواضح جداً ان يمين الشيء لا يمكن ان يكون شماله. وعليه يمكن القول بأن حالة الانقسام ليست بالأمر الذي يؤدي الى زوال الجسم.

هذا الرأي منسوب للفيلسوف اليوناني الشهير أرسطو، ويأخذ به لفيف من الحكماء المسلمين.

٧ ـ الجسم مؤلّف من عنصرين هما: الجوهر والعرض. والعنصران المؤلفان للجسم الطبيعي عبارة عن المادة والجسم التعليمي، وهو ما يمكن ان يُعد نوعاً من الامتداد أو الاتصال الكمي.

الحكيم شهاب الدين السهروردي يأخذ بهذا الرأي ويعبّر عن تأييده له في كتاب «التلويحات».

ويذهب هذا الحكيم في كتابه الآخر الذي كتبه باللغة الفارسية الى القول بأن العرض لازم للجسم. وبما ان لازم الشيء ليس على وتيرة واحدة، ينبري فوراً الى ذكر معنى اللازم وأنواعه[١].

ويؤكد السهروردي على ان الجسم هو الجوهر المقصود بالاشارة الحسية، ولذلك يخرج عن دائرة تعريف الجسم كل جوهر غير مقصود بالاشارة الحسية.

ومن الجدير بالذكر: حينما يقال بأن الجسم جوهر مقصود بالاشارة الحسية، فمعنى هذا الكلام هو ان الجسم ليس بحاجة الى اثبات، وليس ضرورياً تكلف الاستدلال في هذا الباب.

وقد يقال: الجسم كموجود جوهري، غير محسوس. والشيء غير المحسوس،

---

(١) راجع هياكل النور، مجموعة الآثار الفارسية لشيخ الاشراق، ص ٨٤ ـ ٨٥.

غير مقصود بالاشارة الحسية.

ذكرنا في مطلع هذا البحث بأن ادراك حقيقة الجوهر، امر خارج عن دائرة حواس الانسان الظاهرية، وقلنا بأنّ الحواس الظاهرية عاجزة عن ادراك ماهية الجوهر. اذن اذا كانت حقيقة الجوهر خارجة عن دائرة الحواس، كيف يمكن أن يُشار حسياً الى الجسم كجوهر؟

قيل في الاجابة على هذا التساؤل:

الجسم كجوهر، وان كان خارجاً عن دائرة ادراك الحواس، ورغم كونه امراً معقولاً في مقام الذات، ولكن يمكن عده أمراً محسوساً لكونه محفوفاً بالعوارض دائماً.

ويمكن القول بتعبير آخر: الجسم معقول في حد ذاته، ومحسوس من حيث عوارضه.

ما تدركه حواس الانسان من الجسم هي أعراض الجسم فقط. وأعراض الجسم لا يمكن عدها من اجزائه الذاتية والداخلية.

فحاسة البصر على سبيل المثال تشاهد الجسم وتدركه، ولكن الذي يحصل في حاسة البصر هو لون الجسم وشكله ومقداره. وحاسة الشم هي الاخرى لديها لون من الادراك للجسم، ولكن الشيء الذي تدركه هو رائحة الجسم لا غير. وهكذا الأمر بالنسبة لحاسة الذوق وحاسة السمع وحاسة اللمس، حيث ما يحصل في هذه الحواس من الجسم هو الطعم والصوت والكيفية.

اذن ينبغي القول: رغم أن الحواس الظاهرية لا تدرك سوى عوارض الجسم فقط، ولكن حينما يُعرض ادراك هذه العوارض على العقل، فلن يتردد العقل عن الحكم بوجود الجسم، لأن عارض الجسم لا يمكن ان يتحقق بدون وجود الجسم.

اذن لو اعتبر أحد الجسم ـ من حيث عوارضه ـ موجوداً محسوساً وقابلاً للاشارة، كان محقاً فيما ذهب اليه ولم يقل جزافاً.

استدلال المشائين حول الجسم وموقف السهروردي

قلنا بأن اتباع الحكمة المشائية يعتقدون بأن الجسم مؤلف من عنصري الهيولى والصورة. أي ان هذين العنصرين هما الجزءان الاساسيان للجسم.

واستعان هؤلاء بالاستدلال لاثبات وجهة نظرهم. وخلاصة استدلالهم للبرهنة على وجود الهيولى ما يلي:

الجسم شيء قابل للاتصال والانفصال. ومن الواضح ان الاتصال من حيث هو اتصال، غير قابل للانفصال قط، لأن الأمرين المتضادين ـ من حيث انهما امران متضادان ـ لا يقبل أحدهما الآخر، ويوجد بينهما نوع من التقابل والتمانع دائماً.

ولابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان الذي لا يعتبر التقابل بين الاتصال والانفصال، من نوع تقابل التضاد، ويعتبره من نوع التقابل بين العدم والملكة، يبقى الاتصال في مثل هذه الحالة ـ من حيث انه اتصال ـ لا يقبل الانفصال.

اذن ينبغي القول: سواء كان التقابل بين الاتصال والانفصال من نوع تقابل التضاد أو العدم والملكة، فلن يقبل الاتصال الانفصال، وما يمكن ان يقبل هذين العنوانين المتقابلين هو موضوعهما لا غير.

والسؤال الذي لابد من طرحه هو: ما هو موضوع الأمرين المتقابلين والذي بقدوره قبولهما على سبيل التعاقب والتوارد؟

أصحاب الحكمة المشائية يعتقدون ان ذلك الذي بمقدوره قبول الاتصال

والانفصال على سبيل التعاقب هو جوهر الهيولى، لأن جوهر الهيولى شيء لا متصل ولا منفصل بحد ذاته.

ومن المسلّم به هو ان الشيء الذي هو بحد ذاته لا متصل ولا منفصل، قابل للاتصال وكذلك قابل للانفصال أيضاً.

المشاؤون مثلما يعتبرون هيولى الجسم قابلة للاثبات عن طريق البرهان، يعتبرون الصورة الجوهرية للجسم قابلة للاثبات عن طريق البرهان أيضاً. لذلك يستعينون بنوع من البرهان لاثباتها.

يعتقد هؤلاء الحكماء ان الامتداد والاتصال في الجسم نوعان، لأننا لو غيّرنا شكل الجسم المرن لأدركنا بسهولة ان أصل الجسم ثابت ولكن أشكاله مختلفة ومتفاوتة.

اذن لو امعنا النظر في هذه المسألة، لكان من الضروري أن نعترف بأن الثابت من الجسم يُعد نوعاً من الاتصال المبهم غير المتعين، والذي يُعد نفيه نفياً للجسم. ولكن يوجد في الجسم نوع آخر من الاتصال المتعين دائماً والذي لا يؤدي نفيه الى نفي الجسم. ولهذا السبب بالذات يعتبر هؤلاء الحكماء التفاوت بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، من نوع التفاوت بين الابهام والتعين.

وصفوة فكرة المشائين في هذا المضمار هي ان الاتصال بالمعنى الثاني ـ أي الأشكال المختلفة ـ زائد على الجسم، ويُعد من الأعراض.

دليل هؤلاء على هذه الفكرة هو:

تشترك جميع الاجسام في أصل الجسمية، وتختلف فيما بينها من حيث الأشكال والمقادير. والذي لا شك فيه هو أن ما به الاختلاف لا يمكن ان يكون ما به الاشتراك ايضاً. ولذلك يتحتم القول بأن الاشكال والمقادير المختلفة ليست داخل ماهية الجسم وانما هي من عوارضه.

المشاؤون يستعينون بمسألتي التخلخل والتكاثف أيضاً لاثبات فكرتهم هذه،

فيقولون:

الجسم ومع انه جسم واحد، لكنه يصبح حين التخلخل أو التكاثف اكبر أو أصغر مما هو عليه في الوضع الاعتيادي. وبما ان الجسم لا يضاف له شيء خلال التخلخل ولا ينقص منه شيء خلال التكاثف، يمكن ان نقول بسهولة بأن الكبر والصغر الحاصلين عن طريق التخلخل والتكاثف، ليسا داخلين في حقيقة الجسم، وانما هما من عوارضه.

وانبرى الحكيم شهاب الدين السهروردي لمعارضة الحكماء المشائين في هذه الفكرة، ووصف براهينهم في ماهية الجسم بأنها ناقصة. وقد استعرض هذا الموضوع في آثاره الفارسية والعربية، وسلّط الضوء على موقفه بهذا الشأن.

السهروردي وجّه الانتقاد نحو برهان المشائين لاثبات الهيولى. فقد قلنا بأن هذا البرهان يقوم على الفكرة التالية وهي: بما ان الجسم يقبل الاتصال والانفصال، وبما أن الاتصال غير قابل للانفصال قط، فلابد ان يكون في الجسم جوهر قابل للاتصال والانفصال معاً.

ويرى السهروردي بأن ما موجود في الجسم هو امتداد الطول والعرض والعمق. وهذا الامتداد لا يقع في مقابل الانفصال قط. ويؤكد ايضاً على ان الذي يقع في مقابل الانفصال ويُعد متضاداً معه هو الاتصال بين الجسمين. ولذلك يجب القول بأن الذي يقابل الانفصال لا يتحقق إلّا بين الجسمين، اما ما هو موجود في الجسم كطول وعرض وعمق، فليس مقابلاً للانفصال.

كلمات السهروردي بهذا الشأن هي:

«ويرد عليهم ان الاتصال يقال فيما بين جسمين فيحكم بأن أحدهما اتصل بالآخر وهو الذي يقابله الانفصال. وفي الجسم امتداد من الطول والعرض والعمق والامتداد ليس يقابله الانفصال اصلاً»[١].

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٢٠٧.

اذن فالسهروردي يميز ما بين الامتداد، وبين الاتصال في الواقع ونفس الأمر، ويدعو الذي في الجسم بالامتداد. بينما يقول بأن الاتصال لا يصدق إلّا على الجسمين المتصل أحدهما بالآخر. وعليه فالامتداد موجود في الجسم، وبما انه غير مقابل ولا متضاد مع الانفصال، يمكن عدّه قابلاً للانفصال.

اذن لو أخذ شخص بفكرة السهروردي هذه، لسقط من عينه برهان المشائين لاثبات الهيولى.

والمسألة الاخرى التي سعى أتباع الحكمة المشائية لاثباتها هي: ان مقادير الجسم خارجة عن حقيقة الجسم دائماً وتُعد من أعراضه.

وهب السهروردي لمعارضة المشائين في هذا الأمر موجهاً الانتقاد لاستدلالهم في هذا المضمار. فالمشاؤون يستدلون على فكرتهم هذه بالطريقة التالية:

بما ان جميع الاجسام تشترك فيما بينها في أصل الجسمية، وتختلف في المقادير والاشكال. كذلك بما ان ما به الاشتراك في الشيء الواحد غير ما به الاختلاف، فلابد من الاعتراف بأن الأشكال والمقادير، خارجة عن حقيقة الشيء.

وبما أن السهروردي لا يعتبر المقدار خارجاً عن حقيقة الجسم، نراه يرفض كلام المشائين في هذا الباب ويعتبر استدلالهم ناقصاً ويقول:

«وقول القائل ان الأجسام تشاركت في الجسمية واختلفت في المقدار فيكون خارجاً عنها كلام فاسد فان الجسم المطلق بازاء المقدار المطلق والجسم الخاص بازاء المقدار الخاص»[1].

أي مثلما ان الجسم المطلق معادل للمقدار المطلق، كذلك الجسم الخاص معادل للمقدار الخاص. واذا ما أخذنا بهذا الكلام ينبغي القول مثلما جميع الاجسام مشتركة في أصل الجسمية، كذلك هي مشتركة في أصل المقدار أيضاً.

(١) نفس المصدر، ص ٢١٠.

اذن فالسهروردي يعتبر الجسم المطلق عين المقدار المطلق، والأجسام الخاصة عين المقادير الخاصة.

وعلى هذا الضوء ينبغي القول: مثلما تشترك الاجسام فيما بينها في المقدار المطلق وتختلف في المقادير الخاصة، تشترك ايضاً في أصل الجسمية وتختلف من حيث المقادير.

ان اختلاف السهروردي مع اتباع الحكمة المشائية حول حقيقة الجسم، ليس اختلافاً لفظياً ناشئاً من طريقة التعبير أو اسلوب استخدام الكلمات.

كلام السهروردي المنتقد لاستدلال المشائين يقوم على أساس النقطة التالية وهي انه لم يعتبر ما هو مشترك بين الاجسام امراً مختلفاً عما هو مشترك بينها. من وجهة نظره ان الاجسام وان كانت مشتركة مع بعضها في أصل المقدار، غير أن الذي يميز بعض الأجسام عن البعض الآخر هو خصوصية المقدار.

اذن ما يميز طريقة السهروردي عن طريقة المشائين في هذه المسألة هو تمسكه بأصل التشكيك. فحينما يصف هذا الفيلسوف اصل المقدار بأنه ما به الاشتراك بين الاجسام، والمقادير المختلفة بأنها ما به الاختلاف فيما بينها، فمعنى كلامه هو جريان أصل التشكيك في عالم الأجسام.

ولم يقل السهروردي بجريان أصل التشكيك في هذه المسألة فحسب وانما استخدم هذا الأصل أيضاً في كثير من المسائل الاخرى وعدّها الأساس لكثير من الامور.

وقد يقال هنا بأن الاختلاف بين الأجسام لا يُعد من أقسام الاختلاف في مراتب التشكيك، لأن الاختلاف في مراتب التشكيك، اختلاف يتحقق على أساس شدة الشيء وضعفه، بينما الاختلاف بين الأجسام والمقادير لا يقوم على اساس الشدة والضعف، ولا يصدق عنوان الشديد والضعيف على صعيد الاجسام.

ويقال في الرد على ذلك: رغم ان عنوان الشدة والضعف لا يصدق على الأجسام والمقادير، غير ان عنوان الأتم والأنقص يصدق على مراتب الأجسام والمقادير. وهذا ما يمكن ان يُعد من جملة العناوين التي تُستخدم على صعيد مراتب التشكيك.

لابد من الاشارة ايضاً الى الأمر التالي وهو: الملاك الاصلي والضابط الأساسي للتشكيك عبارة عن رجوع ما به الاختلاف الى ما به الاشتراك. فحينما يعود الاختلاف في الشيء الى الاتحاد مع نفس الشيء، تتحقق حقيقة التشكيك، سواء صدق عنوان الأشد والأضعف أم لم يصدق.

وأثار الشيخ شهاب الدين السهروردي هذا الاشكال في آثاره، وأجاب عليه بهذه الطريقة ايضاً ومما قال:

«فيجعل الجامع الأتمية دون الأرشدية ولا مشاحة في الاصطلاح»[1].

وعلى ضوء هذه الاشارات يتضح بأن السهروردي لا يؤمن سوى بنوع واحد من الامتداد، ويعتبره الجزء الداخلي للجسم أيضاً.

هذا الفيلسوف وعلى العكس من أتباع حكمة المشاء يعتقد أن وجود امتدادين في الجسم الخارجي أحدهما الجوهر والآخر العرض امر غير معقول. في حين يعتقد أتباع الحكمة المشائية بأن الصورة الجوهرية للجسم تؤلف نوعاً من الاتصال أو الامتداد المبهم، بحيث لو لم يتحقق ذلك الاتصال في الخارج، لا تتحقق مقادير معينة ايضاً.

هذا الامتداد المبهم والاتصال غير المشخص الذي يُدعى في فلسفة المشائين بالصورة الجسمية، يعتبره السهروردي أمراً كلياً واعتباراً ذهنياً.

يؤكد هذا الفيلسوف على الأمر التالي ايضاً وهو ان الجرم العيني أو الجسم الخارجي ليس بمقدوره أن يتقوم من خلال امتداد مبهم واتصال غير مشخص.

---

(١) حكمة الاشراق، المجموعة الثانية لآثار شيخ الاشراق، ط طهران، ص ٧٧.

ولذلك لا يمكن لأحد أن يدعي بتحقق امتدادين في الجسم الخارجي أحدهما جوهر والآخر عرض.

هذه الفكرة استعرضها السهروردي في كتاب «التلويحات» وقال:

«الجرم العيني لا يتقوم بمقدار ما وامتداد ما كلي، فانه لا يكون إلّا في الذهن، فكيف يقوّم العيني؟ ولا يتصور أن يقال في الجرم امتداد حاصل هو جوهر وآخر هو عرض لأن الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد ولا يتخلف فيه جواب ما هو، فلا يكون منه جوهر وعرض»[1].

(١) التلويحات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية، ط اسطنبول، ص ١٤.

صدر المتألهين والسهروردي

من مجموع المباحث السابقة يتضح ان السهروردي لا يعتبر الامتداد، خارج الأجسام، ويفسّر الاختلاف ما بينها عن طريق التشكيك. كما انه لا يعتبر ما به الاختلاف بين المقادير خارجاً عما به الاشتراك بينها.

والضابط الأساس في التشكيك عند السهروردي هو ان ما به الاختلاف بين الامور لا يخرج عما به الاشتراك بينها.

ويُعد صدر المتألهين من بين الذين يعتقدون اعتقاداً راسخاً بالتشكيك ويوليه أهمية كبرى. ولكن الذي يفصل بين الاثنين ويضع كلاً منهما في مواجهة الآخر في هذه المسألة هو طريقة تعامل واسلوب فهم كل منهما لموضوع التشكيك.

صدر المتألهين يعتقد بأن التشكيك لا يتحقق في غير مراتب الوجود قط، ولذلك يعتبر عالم المفاهيم والماهيات غريباً على التشكيك.

السهروردي وعلى العكس من صدر المتألهين يقول بالتشكيك في الماهية. كما يعتبر ذات الجسم في هذه المسألة التي نحن بصددها، أتم وأنقص.

هذا الفيلسوف يعتقد بأن التفاوت بين شيئين، ناشئ عن الكمال والنقص في الماهية المشتركة. أي انه لم يستعن بقيد خارجي على صعيد التفاوت بين شيئين، كما لا يولي اعتباراً لكل ما هو خارج ذات الاشياء. وفي هذا الأمر بالذات هبّ صدر المتألهين لاعلان معارضته لهذا الفيلسوف وتوجيه الانتقاد لرأيه بهذا الشأن.

صدر المتألهين يعتقد بأن مفهوم الشيء لا يختلف من حيث هو مفهوم واحد، ولا يتحقق الكمال والنقص في معنى الشيء. فهو يرى ان التفاوت في الكمال والنقص أو الشدة والضعف، يختص بباب الوجود، ولا يصدق في غير مراتب الوجود.

الوجود في نفسه، امر كامل وناقص، شديد وضعيف، مستغن وفقير، متقدم ومتأخر. ولا ريب في ان وجود واجب الوجود أكمل من سائر الموجودات، ولكن لا ريب في الأمر التالي ايضاً وهو عدم تحقق أية ماهية مشتركة بين واجب الوجود وسائر الوجودات.

اذن اذا كان التفاوت في الكمال والنقص، مختصاً بباب الوجود، ولا يتحقق في غير الوجود، لابد من القول بأن التفاوت بين المقدار الزائد والمقدار الناقص، متحقق في طريقة الوجود وسنخه.

فمثلما يختلف السواد الشديد عن السواد الضعيف في طريقة الوجود وسنخه، كذلك يختلف المقدار الزائد عن المقدار الناقص في طريقة الوجود وسنخه.

من الأحكام غير القابلة للانكار في موضوع التشكيك هي ان كل مرتبة من مراتب الوجود المختلفة والمتفاوتة، تشتمل على المراتب التي دونها، ولا تفتقد لأية مرحلة من مراحلها الكمالية.

ويصدق هذا الكلام أيضاً على مختلف مراتب المقدار الزائد والناقص. فالسواد الشديد مثلاً يؤلف مرتبة من وجود اللون التي تشمل جميع المراتب التي دونها بالقوة.

والوضع على هذا الغرار أيضاً بالنسبة للمقدار الزائد لأن المقدار الزائد يؤلف مرتبة من وجود المقدار والتي تشمل بالقوة جميع المراتب التي دونها.

ولو جزّءنا مرتبة معينة من المقدار الى مقادير أصغر، أو لو أوصلناها بمقدار آخر بشكل وحداني، لأدركنا بسهولة بأن ما كان بالقوة أصبح بالفعل، وما هو

بالفعل يُعد ما بالقوة.

ويصدق هذا الكلام على اللون الذي هو كيفية عرضية ايضاً. فلو تغيرت مرتبة من اللون الأسود الى مرتبة أشد أو أضعف، لاتضح ان ما بالفعل يصبح بالقوة، وما بالقوة يصبح بالفعل.

ولابد من التنويه الى ان الماهية من حيث هي ماهية ليست سوى ماهية، وأنها لا تتغير ولا تتبدل تلقائياً. لذلك فالذي يتغير في السواد أو المقدار، ويتحول الى النقص أو الكمال هو وجود السواد أو المقدار. فالتطور والتجلي، من شؤون الوجود، والوجود يكشف عن نفسه في نوع من التحول باستمرار.

اذن حينما يتحول وجود شيء ما الى لون آخر وسنخ آخر من الوجود، فلابد ان يتحقق بين هذين السنخين من الوجود قدر جامع ورابط. فان لم يتحقق هذا القدر الجامع الرابط بين هذين السنخين أو اللونين من الوجود، فلا يتاح لأحد القول بأن احدهما مرتبة اولى والآخر مرتبة ثانية.

والدليل الآخر لهذا الأمر هو انه لا يمكن عدّ الشيء المعدوم عين ذلك الشيء الذي هو موجود وباقٍ في تلك اللحظة. فليس باستطاعة احد ان يزعم بأن القدر الجامع الرابط بين ما ذهب وما هو باق عبارة عن ماهية عامة ومشتركة، لأن الماهية شيء لا يبقى بين شيئين بشكل واحد.

واستعرض صدر المتألهين هذه المسألة في تعليقاته على كتاب «حكمة الاشراق» وقال:

«زعم الشيخ ان التفاوت يكون بين شيئين بحسب كمال ونقص في ماهياتهما المشتركة بلا اعتبار قيد آخر فصلي أو عرضي. والحق ان مفهوم الشيء الواحد لا يتفاوت بحسب معناه، بل التفاوت في الأشد والأضعف بأنحاء الحصولات والوجودات، لأن الوجود مما هو متفاوت في الكمال والنقص»[1].

---

(١) تعليقات على حكمة الاشراق، طبعة حجرية، ص ٢١٠.

اذن يعتبر صدر المتألهين التفاوت بين المراتب الشديدة والضعيفة للشيء الواحد معتمداً على نحو الوجود. كما ان القدر الجامع بين مختلف درجات ومراتب الشيء الواحد، هو عبارة عن وجوده لا غير.

وعلى هذا الضوء ينبغي القول: مثلما يعود ما به الاختلاف بين درجات الشيء الواحد الى وجود تلك الدرجات، كذلك يعود ما به الاشتراك والقدر الجامع لها الى الوجود أيضاً.

وتحدث هادي السبزواري عن هذه المسألة في كتابه «شرح المنظومة»، واعتبر عدم جواز التشكيك في الماهية أحد البراهين القاطعة لاثبات اصالة الوجود.

السبزواري فضلاً عن استخدامه لعدم جواز التشكيك في الماهية في البرهان الثالث من اصالة الوجود، استخدمه في البرهان الرابع بشكل ضمني ومقدر.

وأشار الحكيم السبزواري الى هذه المسألة في لغة الشعر قائلاً:

كذا اللزوم السبق في العليّة مع عدم التشكيك في المهية
كون المراتب في الاشتداد انواعاً، استنار للمراد[1]

السبزواري يعتبر كل مرتبة من المراتب الشديدة والضعيفة في التحولات الاستكمالية والكيفيات الاشتدادية، نوعاً بالقوة. وبما أن المراتب الشديدة والضعيفة غير متناهية بالقوة، ينبغي القول بأن مختلف الأنواع التي تتحقق بين مبدأ ومنتهى الامتداد أو الحركة الاستكمالية، غير متناهية بالقوة ايضاً.

والدليل على لا تناهي المراتب الشديدة والضعيفة في الشيء هو ان هذه المراتب واقعة في امتداد واحد، كما ان كل امتداد قابل للتقسيم بالقوة الى اجزاء غير متناهية.

فليس باستطاعة احد ان يزعم بأن المراتب الشديدة والضعيفة وأنواعها غير

---

(١) شرح المنظومة، النسخة الناصرية، ص ٧.

المتناهية متحققة بالفعل، لأن فعلية هذه الانواع تستلزم انحصار الامور غير المتناهية في عين لا تناهيها بين حاصرين، اي بين مبدأ ومنتهى.

وعلى هذا الضوء ندرك بسهولة ان الوجود هو الشيء الوحيد الذي يربط بين جميع الانواع غير المتناهية بالقوة وبشكل موزون ومنسجم وفي طريق واحد.

وهكذا يلزم القول ان الامتداد سواء كان قاراً بالذات أو غير قار بالذات، يحظى بنوع من الوحدة، في ذات الوقت الذي هو قابل للتقسيم بالقوة الى اجزاء غير متناهية.

السهروردي في موضع الدفاع عن القدماء

السهروردي يولي احتراماً كبيراً لكثير من الحكماء الذين سبقوا ارسطو، ويشيد بهم وبجهودهم العلمية. فيصف «هرمس» بأنه ابو الحكمة، ويضفي هالة من التبجيل والتكريم على عدد آخر من الحكماء مثل فيثاغورس، وانباذقلس، وافلاطون.

ويُطلق السهروردي على الحكمة التي سبقت عصر أرسطو اسم الحكمة الخطابية ويعتبر الوصول الى حقيقتها أمراً يؤدي الى كمال الانسان وسعادته.

ويوصي هذا الحكيم ايضاً بالحذو حذو طريقة القدماء ويؤكد على معرفة مشاربهم ومذاهبهم. ويرى ان الله تعالى حينما يريد الخير لأبناء الحكمة يهديهم الى طريقة الاسلاف والحكماء الماضين، ويصدهم عن الاشتغال في المقولات.

ويبدو ان السهروردي يوجه الانتقاد من خلال هذه الافكار نحو اتباع الحكمة المشائية، ويعتبر رأيهم في مضمار الجوهر والعرض بعيداً عن الحقيقة. وينكر هذا الفيلسوف الصورة الجوهرية للجسم، ويعتبر جهود المشائين الرامية الى اثبات الصورة الجوهرية للجسم، جهوداً لا طائل فيها.

السهروردي يعتقد بأنّ ما يقع في المحل، هو العرض لا غير. ولذلك نراه يعتبر الصورة الجسمية عرضاً، ويرفض اثبات أي صفة اخرى لها(١).

وتحدث السهروردي عن انكار الصورة الجوهرية للجسم في كثير من آثاره، مثل كتاب «المشارع والمطارحات»، موجهاً الانتقاد لأتباع الحكمة المشائية في

---

(١) راجع رسالة «پرتونامه»، مجموعة الآثار الفارسية لشيخ الاشراق، ط طهران، ص ٦.

مضمار اثبات الصورة الجوهرية للجسم.

يقول السهروردي في هذا الكتاب بأن القدماء يعتبرون أي شيء يحل في شيء آخر، عرضاً. لذلك فالشيء المنطبع في شيء آخر لا يمكن ان يدعى جوهراً.

ويخاطب السهروردي مخالفيه قائلاً: كيف بمقدوركم التمييز بين الامور التي تحل في اشياء اخرى، فتدعون بعضها جوهراً والبعض الآخر عرضاً؟ فاذا قلتم بأن التفاوت بين الاعراض والصور الجوهرية للجسم هو ان الصورة الجوهرية للجسم من اللوازم التي لا تنفك عن المادة، والاعراض ليست من اللوازم التي لا تنفك عن المادة، فلابد من القول في الرد بأن ثمة بعض الأعراض التي لا يمكن حتى حسب رأيكم، فصلها عن الجسم قط.

ويقول السهروردي ايضاً بأن خلو المادة من الصورة الجسمية وان كان امراً غير ممكن غير ان هذا لا يمكن ان يكون دليلاً على جوهرية الصورة الجسمية، لأن الجسم لا يمكن ان يخلو من نوع من المقدار والشكل، ولا يمكن في نفس الوقت اعتبار المقدار والشكل من أقسام الجوهر.

ويرى انطباق هذا الكلام على الوحدة والكثرة ايضاً، لأن الجسم لا يمكن ان يخلو من الوحدة أو الكثرة، كما لا يمكن في الوقت نفسه عد الوحدة والكثرة من أقسام الجوهر.

ويخاطب السهروردي المخالفين لرأيه قائلاً: لو قلتم بأن الجسم المطلق لا يوجد في الخارج بدون وجود مخصص، لذلك تُعد الصورة الجسمية كمخصص، مقوماً وجوهراً للجسم، لقلنا في الاجابة بأن الطبيعة النوعية ـ كنوع الانسان ـ لا توجد بدون وجود المشخصات والمميزات في الخارج. اذن لو كان بالامكان عد الوجود المشخِّص والمخصص جوهراً، فلماذا لا تُعد مشخصات ومميزات النوع من الجواهر أيضاً؟

ولو قيل بأن الماهية النوعية تامة وكاملة في نفسها، لقيل في الاجابة بأن طبيعة الجسم كطبيعة النوع. ولو قيل بان الجسم غير كامل نظراً لحاجته الى المخصص، لقيل في الاجابة بأن الانسان غير كامل ايضاً نظراً لحاجته الى المخصصات والمميزات.

ولو قيل بأن نوع الانسان لن يحتاج الى مخصص ومميز حينما يلخص في شخص واحد، لقيل بأن حقيقة الجسم هي الاخرى لن تحتاج الى مخصص ومميز لو تلخصت وحُصرت في شيء واحد.

ولو قيل بأن الجسم ينبغي ان يكون في مكان وحيز ما، ولديه وضع خاص، لقيل في الاجابة ان نوع الانسان أو أي نوع جسماني آخر، ينبغي ان يكون في مكان وزمان ما ولديه وضع خاص ايضاً.

ولو قيل بأن الامور المخصصة، تعرض للنوع عن طريق الأسباب والعوامل الخارجية، وأحياناً على سبيل الاتفاق، ولا تعتمد عليها حقيقة النوع قط، لقيل في الاجابة بأن ما تدعونه بالصور الجسمية الجوهرية، يعرض على الهيولى عن طريق الأسباب والعوامل الخارجية، لأن الهيولى في حد ذاتها لا تقتضي الاتحاد مع ما تدعونه انتم بالصور الجسمية الجوهرية.

ولو قيل بأن الصور الجسمية الجوهرية مقوماً لحاملها، أي الهيولى، في حين لا تعد المخصصات والمميزات مقومة للنوع، لقيل في الاجابة ان جميع الكلام يتركز حول الأمر التالي وهو: كيف بامكانكم ان تعلموا بأن ما تدعونه بالصورة الجوهرية للجسم، مقومة لوجود الجسم؟

فلو قلتم بأن التخصيص هو عين التقويم، لقيل في الاجابة بأن عين هذا الكلام ينطبق على مخصصات ومميزات الانواع أيضاً.

ولو قيل بأن الصور الجسمية الجوهرية مبادئ لبعض الآثار، في حين لا تُعد الاعراض مبادئ للآثار، لقيل في الاجابة بأن الشيء الذي يوجب ظهور بعض

الآثار، لا يمكن ان نعتبره جوهراً دائماً. فالميل القسري والميل غير القسري - مثلاً - يمكن ان يكونا مبدأ لبعض انواع الحركة، ورغم ذلك لا يمكن عدّهما من أقسام الجواهر.

ويصدق هذا الكلام على الحرارة الموجودة في الحديد أيضاً لأن هذه الحرارة، مبدأ الحرق وكذلك مبدأ الحركة في بعض الأحيان، ومع ذلك لا يمكن عدّها صورة جوهرية قط.

ولو قيل بأن الأعراض ليست مبدأ حقيقياً للآثار، ولا يمكن ان يطلق عليها سوى انها مُعِّدة، لقيل في الاجابة بأن ما تدعونه بالصورة الجسمية الجوهرية، ليست مبدأ حقيقياً للآثار ايضاً، ولا يمكن ان يُنظر اليها إلّا كأمر مُعِدّ.

ولو قيل بأن الآثار الناشئة من الصور الجسمية الجوهرية، مشاهدة ومحسوسة، لقيل في الاجابة بأن الآثار الناشئة - مثلاً - من الحرارة والميل القسري وغير القسري، مشاهدة ومحسوسة ايضاً. ولو قيل ان الاجابة على سؤال «ما هو؟» تتغير بتغير الصور الجسمية الجوهرية، في حين أن التغيير في الأعراض لا يوجب التغيير في الاجابة على سؤال «ما هو؟»، لقيل في الاجابة ان الاجابة على سؤال «ما هو؟» تتغير ايضاً. بتغير بعض الأعراض. فلو سألنا عن قطعة من الحديد «ما هي؟»، فالاجابة الصحيحة ليست سوى الحد التام والماهية لتلك القطعة الحديدية. ولو أذبنا هذه القطعة الحديدية في النار وصنعنا منها سيفاً، فالاجابة على ذلك السؤال سوف تعبر عن ماهية السيف.

ولا يصدق هذا الكلام على قطعة الحديد والسيف فقط، وانما يصدق على عدد كبير من الاجسام الاخرى، كما هو الحال في الطابوق والبيت، والخشب والمنضدة، والقماش واللباس الخ[1].

---

(١) راجع: المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية، ط اسطنبول، ص ٢٨٤ـ٢٩٢.

وصفوة الكلام هي: الجسم من وجهة نظر السهروردي مؤلف من جـوهر وعرض. وهذان العنصران عنده عبارة عن الهيولى، والجسم التعليمي. واذا كان الامر كذلك يبرز اشكالان لابد للسهروردي الاجابة عليهما:

الاشكال الأول: فضلاً عن ان العرض لا يمكن ان يكون مقوماً للجوهر، فان رأي السهروردي يوجب ان تتألف الماهية الحـقيقية مـن مـقولتين مـتباينتين بالذات.

الاشكال الثاني: الامتداد الكمّي بصفته عرضاً محتاجاً الى المـوضوع، لو لم يكن في موضوعه نوع من الاتصال المبهم القابل للتعيّن المـقداري، فـمن غـير الممكن عروض الامتداد الكمي على ذلك الموضوع.

رأي بعض المتأخرين

سبق ان ذكرنا بأن السهروردي يرى على غرار القدماء ان الجسم ليس سوى مادة وامتداد. اما الفلاسفة الغربيون المتأخرون مثل ديكارت وعدد كبير من الفلاسفة الذين تلوه، يعتبرون الامتداد أساس جميع الأمور المادية.

طبعاً لابد من الاشارة الى ما يلي: «ديكارت» وانطلاقاً من الاسس التي تقوم عليها فلسفته، لم يكن باستطاعته ان يرى وجود الجسم امراً مفروغاً منه في الخارج، وانما هو بحاجة الى اثبات ايضاً مثل سائر الامور. فقد كان ديكارت يراعي الترتيب التالي في الاثبات: الروح، ثم الله، ثم عالم الخارج.

اذن اذا كان ديكارت يؤمن بوجود المادة، ويعلم ان أي شخص آخر يؤمن بوجودها بوجه من الوجوه ايضاً، فلماذا انبرى لاثباتها؟

حينما يتم اثبات المادة، يحصل لدى الناس العلم بوجودها بدلاً من الايمان، وهذا ما يُعد متناسباً مع عمل الفيلسوف.

وبعد ان عقد ديكارت العزم على القيام بهذه المهمة، هبّ للبحث والاستقصاء، كي يبدأ من نقطة محددة من اجل الانطلاق نحو الهدف الجديد. وبما انه لم يكن سوى ذهني، كان بمقدوره ان يبدأ عمله بالمفهوم فقط. ومن البديهي ان يكون مفهوم «المادة»، المفهوم الاول الذي يخضع للاختبار، ولذلك طرح السؤال التالي: ما هي المادة؟

المادة في حد ذاتها ـ أي كمفهوم واضح ومتميز ـ عبارة عن الامتداد في الحيز بحسب الأبعاد الثلاثة. ولكن لو أنعمنا النظر في هذا المفهوم بدقة وعمق،

لا نجد فيه شيئاً نستطيع بواسطته ان نحصل على ما بازاء المفهوم.

ديكارت علاوة على المفهوم الذي كان لديه في الذهن عن المادة، كانت لديه صورة اخرى للمادة مدينة لتخيله لا لعقله. ففضلاً عن المفهوم الانتزاعي الذي لدينا عن الأجسام، بمقدورنا تخيل الأجسام كتخيلنا للدائرة والمثلث على صعيد الهندسة. غير ان الامر هنا يختلف عن الهندسة. اذ لا يوجد في الذهن كذهن شيء يبرر الخيال الذهني، لأن طبيعة الذهن تقتضي ان يكون لديه مفهوم لا صور خيالية.

اذن من أجل تفسير التفاوت البارز بين التعقل والتخيل ينبغي ان نفترض جسماً متحداً معه الذهن. اي ان التعقل المحض عبارة عن التفات داخلي للذهن نحو نفسه. في حين ان التخيل عبارة عن التفات نحو الخارج ومشاهدة جسم غريب على طبيعته.

اذن لا يوجد كلام أنسب من هذا لتبرير حصول الصور الخيالية في الذهن. وعليه هناك احتمال بوجود الجسم، ولكن لا يوجد عليه برهان. بل حتى المفهوم الذي لدينا في الخيال عن الطبائع الجسمانية، مفهوم متمايز. واذا كان هذا المفهوم مفهوماً متمايزاً فكيف يمكن ان نستنتج من وجوده في الذهن ان لديه ما بازاء أو تشخص في الخارج؟

وبذلك يتعلق أملنا الأخير بالحواس الظاهرية، ولابد لنا من مواصلة العمل الذي يقع على عاتقنا.

صحيح أن الاحساسات ينبغي أن توجد في الذهن على غرار المفاهيم والصور الخيالية، ولذلك يمكن استخدامها كمبدأ لشروع جديد، لكنها تختلف عن سائر أفكارنا من حيث المحتوى وكذلك من حيث الأصل والمنشأ، لأنها فقط عبارة عن ارتسامات مبهمة لبعض الحالات والكيفيات التي لا يرتبط بها أي مفهوم متمايز.

كمثال على ذلك: ما هو الشعور بالألم وأين؟

فلو أُلحق بي الأذى بواسطة قطعة خشب أو حديد، فمن الواضح ان الألم نفسه ليس في الخشب ولا في الحديد وانما في الذهن. ولكن كيف يمكن تفسير تجربة الذهن لهذا الشعور؟ فالذهن هو الشيء الذي يفكر لكنه لا يحس. وعليه بمقدوره ان يصنع مفاهيم متمايزة كمفهوم الامتداد. لكنه غير قادر على خلق مشاعر من قبيل اللذة، والعلم، والرائحة، والطعم، والتي لا تقبل القياس والعد.

اضف الى ذلك ان الذهن لا يخلق الاحساس والشعور كخلقه للمفهوم والصورة الخيالية. وانما ترد الاحاسيس الى الذهن من طرق مختلفة وكأنها معلولة لعلة خارجية.

ولهذا السبب يمكن القول بأن النفس الناطقة لا ترتبط بالجسم فحسب، وانما ترتبط بسائر الأجسام ايضاً وتجرّبها وتدركها.

اذن يتضح أن الجسم هو الشيء الذي لا يتيقنه الناس ما لم يبادروا الى اثباته. ولكن الخطوة الاولى لاثباته هي الخطوة الاولى لانكار وجوده أيضاً.

كان ديكارت يسعى في الحقيقة لاثبات شيء لا معنى لاثباته، لا لأنه غير حقيقي، بل بالعكس، لأنه ضروري.

ولابد أن نضيف هنا بأن هذه الضرورة والبداهة الجسمية، للنفس لا للذهن المحض. ولم يكن بمقدور ديكارت ان يعتقد بأن الشيء الضروري للنفس، ضروري للجوهر الروحاني المرافق للجسم أيضاً.

كذلك لم يكن بمقدوره طبقاً لاصوله الفلسفية ان يعقد الأمل على وجود دليل في الروح ـ أي الجوهر المفكر المتميز عن الجسم ـ لاثبات وجود نفس الروح، أي الجوهر المفكر.

فاذا كانت المشاعر والأحاسيس متعلقة بالروح نفسها، أي الذهن المحض، فلا يلزم لتبرير وجودها شيء عدا الروح نفسها والذهن المحض، ولا يوجد أي

دليل آخر لفرض وجود عالم الجسم والمادة.

وعلى العكس من ذلك، اذا لم تكن تلك المشاعر والأحاسيس منبثقة من الروح، وانما ترد الى الذهن من الخارج، فلا تُعد هذه الروح المصطلحة روحاً حقيقية، بل هي النفس التي تدرك بلا واسطة وجود الاجسام كأمر يقيني غير قابل للاثبات ولا يحتاج الى اثبات.

كان ديكارت يبحث عن الروح التي تختلف وتتميز ذاتياً عن المادة الى درجة بحيث يكون وجود المادة بحاجة الى اثبات. كما انها من ناحية اخرى ملتصقة بالمادة الى درجة بحيث يمكن اثبات وجود المادة عن طريق الاحساس.

والحقيقة هي ان «ديكارت» حينما أسس أصوله الفلسفية واستقرت في باطن الذهن المحض، لم يستطع اثبات الجسم في عالم الخارج وواجه الفشل في هذه المحاولة.

هناك الكثيرون الذين سعوا في هذا الطريق بعد ديكارت ولم يحققوا فيه النجاح. وقد أدرك «باركلي» آخر المطاف ما يلي: حتى اختبار هذا الطريق أمر لا طائل فيه. ويمكن القول على هذا الأساس ان باركلي قد وضع نهاية لتجربة ديكارت العليا[١]. ولهذا السبب سيبقى عمله على شكل حدث أو واقعة في تاريخ الفلسفة.

ولو قاس أحد كلام السهروردي حول الجسم بكلام ديكارت، لاعتراه الاندهاش. فالسهروردي يقول في رسالة «پرتو نامه» بأن الجسم جوهر مقصود بالاشارة، في حين يقول ديكارت في مطلع التأمل السادس من كتاب «التأملات»: الشيء الوحيد الذي ظل ملقى على عاتقي هو ان احقق: هل الجسم موجود؟

السبب في هذا الاختلاف بين الاثنين، لابد من البحث عنه في مبدأ فلسفة

---

(١) اتين جيلسون، نقد الفكر الفلسفي الغربي، ترجمة الدكتور أحمد احمدي، ص ١٧٣ ـ ١٨٥.

كل منهما.

توهم التناقض

تحدث السهروردي عن موضوع الجسم في كثير من آثاره العربية والفارسية وناقش حقيقته. فكما تقدم ان هذا الفيلسوف ينسجم في موقفه مع القدماء، ويعارض بشدة آراء المشائين في هذا الموضوع. وقد سلط الضوء على موقفه بصراحة تامة وانحاز الى جانب القدماء بوضوح.

ورغم ذلك توجد هناك آراء في بعض آثاره غير منسجمة مع آراء اخرى له وردت في غيرها من المصنفات.

هذا الفيلسوف عبّر في كتاب «التلويحات» عن اعتقاده بأن الجسم مركب من جوهر وعرض. ووصف الجوهر بأنه هو الهيولى لا غير. وقال بأن الجسم ذو جزء ثابت جوهري يُدعى بالهيولى، اما الجزء الآخر من الجسم وهو العرض فقال بأنه عبارة عن مقدار ثابت.

عبارته بهذا الشأن هي:

«... فاذن المقدار واحد في الجسم وهو عرض. وللجسم جزء ثابت جوهري هو الهيولى، وآخر عرض متجدد به الأجسام مع بقاء الحقائق النوعية. فليس الجسم محض الجوهر...»[(١)].

اذن فالجسم من وجهة نظر السهروردي مركب من عنصري الجوهر والعرض. ولا يلاحظ في كلامه بهذا الشأن أي غموض أو ابهام. لكنه يتحدث بعبارة اخرى عن الجسم في كتاب «حكمة الاشراق»، يبدو انها غير منسجمة مع ما ورد في «التلويحات».

في كتاب «حكمة الاشراق» وبعض آثاره الاخرى يعتبر الجسم مجرد

---

(١) التلويحات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية، ط اسطنبول، ص ١٤.

المقدار الذي يقبل الامتدادات الثلاثة لا غير، ويعتبر المقدار جوهراً بسيطاً[١].

السهروردي يرى ان هذا المقدار يدعى بالهيولى حينما ينسب الى عوارضه، ولا توجد هيولى اخرى غيره في عالم الموجود. أي ان الجسم والهيولى من وجهة نظر السهروردي عبارة عن شيء واحد ولا يختلفان إلّا في عالم الاعتبار.

وكشف محمود بن مسعود قطب الدين الشيرازي شارح كتاب «حكمة الاشراق» عن هذا اللاانسجام في كلام السهروردي، ثم سعى بجهود مضنية لدفعه.

يقول قطب الدين الشيرازي: رغم ما يبدو ظاهرياً من وجود تناقض بين عبارتي السهروردي في كتاب «التلويحات» «وكتاب «حكمة الاشراق»، ولكن لا يوجد بينهما أي نوع من التناقض في الواقع ونفس الأمر.

فلو ميز أحد بين معنى الجسم والمقدار في كتاب «التلويحات»، والجسم والمقدار في «حكمة الاشراق»، لارتفع أي توهم بوجود تناقض. فلو أخذنا بنظر الاعتبار جسماً مرناً كقطعة الشمع، لأدركنا اننا يمكن ان نشاهد مقدارين في هذا الجسم:

المقدار الأول ثابت لا يزداد ولا يقل بتغير أشكاله. وهو ما يدعوه السهروردي بالجوهر.

المقدار الثاني، وهو مقدار غير ثابت، بل يمكن ان ندعوه بالمقادير المختلفة المتعددة والتي يمكن رؤيتها في أشكال مختلفة. وهذه المقادير عبارة عن عروض تعرض على المقدار الجوهري الاول وتوجد فيه.

السهروردي يطلق (في كتاب «التلويحات») على مجموع هذين المقدارين اسم الجسم، ويطلق على المقدار الجوهري للجسم اسم الهيولى.

غير ان هذا الفيلسوف استخدم اصطلاحاً آخر في كتاب «حكمة الاشراق»

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٢٠٨.

ولم يعتبر حقيقة الجسم سوى مقدار بسيط وثابت جوهري.

صدر المتألهين يرفض في تعليقاته على «حكمة الاشراق» هذا التبرير الذي ذهب اليه قطب الدين الشيرازي لرفع التناقض بين عبارتي السهروردي، ويحمل عبارة هذا الفيلسوف في كتاب «التلويحات» على معنى آخر. ولكن لوأنعم أحد النظر في جميع عبارات السهروردي حول حقيقة الجسم في مختلف آثاره، لما ظهرت كلمات قطب الدين الشيرازي وتبريراته بعيدة عن الصواب.

ويمكن ان نصل مما سبق الى الأمر التالي وهو ان السهروردي ينكر الهيولى، ويرفض وجود شيء كموجود بلا تعين في عالم الخارج. وقد عبر عن رأيه في انكار الهيولى في مواضع شتى من آثاره، ويمكن ايجاز رأيه كما يلي:

الموجود المبهم غير المتعين ـ والذي هو عبارة عن القوة المحضة والاستعداد الصرف ـ ليس باستطاعته ان يتحقق في عالم الخارج.

ما ذهب اليه اتباع الحكمة المشائية على صعيد وجود الهيولى، لا يعد سوى أمر اعتباري وذهني من وجهة نظر السهروردي. فهذا الفيلسوف يعتقد بأن هيولى العالم العنصري الجسماني ليست سوى الجسم البسيط. والجسم البسيط من وجهة نظره ليس سوى المقدار الثابت القائم بنفسه.

وينتقد صدر المتألهين بشدة رأي السهروردي القائل بأن الجسم مجرد المقدار، ويقول: اذا كان الجسم كما يدعي السهروردي مجرد المقدار لا غير، للزم ارتفاع أي تفاوت بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي.

فاذا ارتفع أي تفاوت بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي، لزم ألّا يقع البحث عن أحوال الجسم ضمن دائرة المسائل الطبيعية. والدليل على هذا الأمر هو ان المسائل في أي علم عبارة عن المحمولات التي تعرض على الموضوع اما بدون واسطة أو بواسطة أمر مساو للموضوع.

اذن لو تساوى الجسم مع المقدار التعليمي الفاقد لقوة التغيير والتحول، فان

أي عرض ذاتي يعرض له، سيكون مثل تلك الأعراض الذاتية التي تعرض للمقادير التعليمية[١].

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو انه لازال يلاحظ نوع من الابهام والغموض في مختلف عبارات السهروردي حول حقيقة الجسم رغم كل المحاولات الرامية لتبديد ذلك التناقض.

فقد رأينا كيف سعى قطب الدين الشيرازي ـ شارح كتاب حكمة الاشراق ـ للتمييز بين نوعين من المقدار في الجسم من اجل دفع التناقض الظاهري في كلام السهروردي. ولكن لو انبرى أحد لدراسة كلام السهروردي في كتاب «التلويحات» لأدرك بسهولة ان هذا الفيلسوف لم يتحدث عن مقدارين قط. فهو يقول بصراحة:

«ولا يتصور أن يقال في الجرم امتداد حاصل هو جوهر وآخر هو عرض لأن الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد»[٢].

---

(١) تعليقات «شرح حكمة الاشراق»، ط حجرية، ص ٢٢٠.

(٢) التلويحات، المجموعة الاولى في الحكمة الالهية، ط اسطنبول، ص ١٤.

الحدوث والهيولى

ذكرنا بأن السهروردي يرفض وجود الهيولى في عالم الخارج بالطريقة التي يأخذ بها أتباع الحكمة المشائية. ويعتقد بأن براهين المشائين الرامية الى اثبات وجود الهيولى، غير صحيحة وانبرى لرفض كل منها بطريق خاص.

وضمن هذا الاطار ينبغي عدم تجاهل الأمر التالي وهو أن السهروردي لم يلتفت الى براهين المشائين في بعض الأحيان وانتقدها بشكل محرف. فقد نقل على سبيل المثال أحد براهين اثبات وجود الهيولى عن المشائين بالشكل التالي:

لا يعقل وجود الهيولى بدون وجود الصورة الفعلية. كما يتعذر وجود الصورة الفعلية بدون وجود الهيولى، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن وجود الصورة الفعلية يتدخل في وجود الهيولى بشكل محتم. والذي أوجب الاعتراف بتأثير الصورة الفعلية في وجود الهيولى بعنوان شريك العلة، هو عدم معقولية وجود الهيولى بدون وجود الصورة الفعلية.

بعد هذا ينبري السهروردي لاثبات ضعف هذا الاستدلال ويقول: ان امتناع خلو الهيولى من الصورة الفعلية ليس دليلاً على تأثير الصورة الفعلية كشريك العلة، في وجود الهيولى، اذ يمكن أن نجد بعض الموجودات التي لديها لازم ذاتي، ولا تتحقق بدون تحقق هذا اللازم، ومع ذلك لا يمكن ان نقول بأن اللازم الذاتي للشيء، علة له أيضاً.

فيمكن على سبيل المثال ان نقول بأن الزوجية من اللوازم الذاتية للعدد «٤»، والزوايا الثلاث من اللوازم الذاتية للمثلث. فلا يتحقق في العالم العدد «٤»

بدون زوجية ولا المثلث بدون ثلاث زوايا. ولكن من المفروغ منه أيضاً هو أن الزوجية ليست علة للعدد «٤»، وكذلك الزوايا الثلاث ليست علة للمثلث، لأنهما لا تأثير لهما على نشوئهما.

اذن يقوم اشكال السهروردي الموجه لرأي المشائين، على النقطة التالية وهي: عدم انفكاك الهيولى عن الصورة وكذلك ان عدم جواز تصور الهيولى بدون تصور الصورة لا يبرر ان تكون الصورة علة للهيولى.

صدر المتألهين الذي لديه اطلاع كامل على آراء المشائين والاشراقيين وأفكارهم، انبرى للدفاع عن اتباع الحكمة المشائية في هذا الموضوع معتبراً كلام السهروردي لا يقوم على أساس.

صدر المتألهين يقول بأنه لا يوجد من المشائين أحد يفسر علية الصورة الفعلية للهيولى عن طريق عدم تصور انفكاك كل منهما عن الاخرى قط. ويرى ان أساس استدلال المشائين ما يلي: لا يتحقق أي عنصر من عنصري الهيولى والصورة في الخارج بدون العنصر الآخر. ومن الواضح ان التلازم بين شيئين لا يتحقق بدون علاقة العلية والمعلولية.

ليس باستطاعة أحد ان يدعي بأن الهيولى تلعب دور العلية في التلازم بين الهيولى والصورة، لأن الهيولى ليست سوى القبول المحض. لذلك ما يمكن ان يكون لديه نوع من التأثير والعلية هو الصورة الفعلية فقط.

هذه النقطة لا ينبغي تجاهلها ايضاً وهي ان الصورة الفعلية ليس بمقدورها ان تكون علة للهيولى بشكل مستقل، لأن الصورة الفعلية بحاجة الى الهيولى في لوازمها الوجودية كالشكل والتناهي وغيرهما.

اذن لو اعتبرنا الايجاد فرع الوجود، فليس بمقدورنا ان نعتبر الصورة الفعلية ـ التي هي بحاجة الى الهيولى في لوازمها الوجودية ـ موجدة ومبدعة للهيولى. وعليه لابد من القول: تعد الصورة الفعلية وبحسب طبيعتها علة ناقصة للهيولى

أو شريكة العلة.

وينبغي عدم تجاهل الحقيقة التالية وهي ان الهيولى وبحسب هويتها الانفعالية، حاملة لامكان كل صورة من الصور الشخصية الحادثة.

وعلى ضوء ما ذكرناه يمكن ان نقول: ان التلازم بين الصورة والهيولى لا يُعد الأساس الوحيد لاستدلال المشائين على علية الصورة للهيولى، اذ يجب ان تؤخذ اضافة الى ذلك، سائر مقدمات البرهان بنظر الاعتبار أيضاً.

انبرى السهروردي في كتاب «المشارع والمطارحات» مرة اخرى لبحث مسألة الهيولى وأنكر حدوثها.

يقول السهروردي: اذا كانت الهيولى حادثة، فينبغي ان توجد قبل ذلك هيولى اخرى. واذا كانت هناك هيولى اخرى قبل هذه الهيولى، يلزم ان تحل هذه الهيولى في الهيولى التي سبقتها وتُصبح هيئة لها. ومن الواضح ان ما يحل في شيء آخر لا يمكن أن يعد هيولى.

السهروردي ومن أجل اثبات مدّعاه يقول: لا يوجد شيء في هذا العالم، ما لم تكن لديه قبل وجوده قوة الوجود.

ولو كان هذا المبدأ، معتبراً وغير قابل للانكار، يمكن القول بسهولة: ما هو حادث في هذا العالم اما مصحوب بالمادة، أو ناشئ من المادة، أو متحقق في المادة. وعليه فكل موجود حادث في هذا العالم بحاجة الى المادة من جهتين:

الجهة الاولى هي ان قوة واستعداد المادة شرط لوجود أي شيء في هذا العالم، اذ بما أن فاعل الوجود لا يتغير، يتم ظهور الموجود عن طريق التغيير في قابل الصورة. فاذا كان القابل ـ مع افتراض ثبوت الفاعل ـ يفتقد الى الاستعداد اللازم لظهور موجود ما، فلا يُعقل رجحان وجود ذلك الموجود في وقته الخاص.

الجهة الثانية هي ان كل موجود مادي بحاجة الى المادة في قوامه.

السهروردي وانطلاقاً من اصوله ومبادئه، يميز بين النفس الناطقة للانسان وسائر الموجودات المادية، ويعتبر النفس الناطقة موجوداً مصحوباً بالمادة، وليس موجوداً من المادة أو في المادة. ولذلك يعتبر هذا الفيلسوف النفس الناطقة بحاجة الى المادة في الظهور والحدوث فقط، لا في القوام والبناء أيضاً.

يقسم هذا الفيلسوف الاشراقي سائر موجودات العالم الى قسمين: موجودات في المادة، وموجودات من المادة.

السهروردي يرى ان الموجود في المادة عبارة عن ذلك الموجود الذي هو بحاجة الى المادة في وجوده فقط. اما الموجود من المادة فهو عبارة عن ذلك الموجود الذي بحاجة الى المادة في ذاته وماهيته.

ما يمكن ان يُستشف من كلمات السهروردي هو: ان الاعراض موجودات يمكن ان تسمى بالموجودات في المادة، بينما تعتبر الجواهر المادية موجودات من المادة.

والدليل على ذلك هو ان وجود المادة جزء من الأنواع الجوهرية. والنوع الجوهري لا يتحقق بدون وجود المادة. فوجود الماء ـ كنوع جوهري ـ لا يمكن تصوره بدون تصور الجسم. وبما ان المادة تؤلف من وجهة نظر المشائين جزء الجسم ومن وجهة نظر الاشراقيين حقيقة الجسم، يمكن ان نقول بسهولة ان النوع الجوهري في هذا العالم موجود من المادة.

فيما يلي بعض عبارات شيخ الاشراق في هذا المضمار:

«والهيولى لا يصح حدوثها وإلا كان يسبقها هيولى وامكان فيصير الهيولى هيئة فيه فلا يكون هيولى وهو محال. فلا يحدث إلّا قوة وجود في هيولى وذلك اما ان يكون مع المادة، أو عن المادة، أو في المادة. والحادث يحتاج الى المادة من وجهين...»[١].

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى، ط اسطنبول، ص ٣٢٦.

ولابد من الانتباه الى الأمر التالي وهو ان هذا التقسيم قائم على اساس المبادئ التي يأخذ بها السهروردي نفسه. ولكن لو أخذ أحد بأصل الحركة في الجوهر ـ وهو المبدأ الذي اخذ به صدر المتألهين ـ فلن يعتبر النفس الناطقة موجوداً مع المادة أو روحانية الحدوث مثلما لا يشك أدنى شك في حدوث الهيولى. فمؤيدو الحركة الجوهرية يقولون: النفس الناطقة جسمانية الحدوث وروحانية البقاء.

ليس باستطاعة أحد ان يدّعي بأن السهروردي كان يقول بالحركة في الجوهر، اذ لا يوجد في كتبه ورسائله وآثاره التي وصلت الى أيدينا ما يدل على اعتقاده بالحركة في الجوهر.

قد تلاحظ في آثاره بعض العبارات القصيرة الموجزة في بعض الأحيان والتي يمكن أن تُشم منها رائحة الحركة في الجوهر. غير ان اصوله ومبادئه لا تنسجم مع الحركة في الجوهر. فمن الاصول التي يأخذ بها السهروردي من جهة، ولا تنسجم مع مبدأ الحركة في الجوهر من جهة اخرى، ما يلي:

١ ـ إبطال وجود الهيولى في الخارج.

٢ ـ إنكار الصورة النوعية.

٣ ـ إنكار عينية واصالة الوجود.

ولا بأس ان نورد احدى عبارات السهروردي القصيرة التي تشم منها رائحة الحركة الجوهرية:

«ومن خاصية الجوهر أنه يقبل الضدين لتغيره في نفسه لا كتبدل الظن الصادق الى الكاذب»[1].

(١) المقاومات، المجموعة الاولى، ط اسطنبول، ص ١٣٤.

الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ

ان مسألة تألف الجسم من أجزاء لا تتجزأ تدعى بالجواهر الفردة، من المسائل التي طرحها القدماء وأخذ بها بعض المتكلمين المسلمين المعروفين. فالسهروردي الذي حذا حذو القدماء في كثير من الآراء، انبرى لمخالفتهم في هذه المسألة، ورفض رفضاً باتاً ان يكون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا تتجزأ.

السهروردي أثار هذا الموضوع في كتاب «حكمة الاشراق» وتحدث عنه بالتفصيل. فهو يقول ان اولئك الذين يقولون بأن الجسم مركب من اجزاء لا تتجزأ، ساقطون في فخ المغالطة الحاصلة عن طريق الخلط بين ما هو بالقوة وما هو بالفعل. فلو علم هؤلاء بأن تقسيم الجسم الى اجزاء غير متناهية تقسيم بالقوة، لأحجموا عن مخالفتهم، واستسلموا لحكم العقل السليم.

وتحدث السهروردي عن هذا الموضوع في رسالته الفارسية المسماة «الالواح العمادية» وكذلك في كتابيه الفارسيين: «پرتو نامه» و«هياكل النور».

وأقام الحكماء المسلمون العديد من البراهين على ابطال الجوهر الفرد ايضاً. ولابد أن نشير ضمن هذا الاطار الى ان هذه المسألة من المسائل التي لا يلاحظ فيها اختلاف في وجهات النظر بين الفلاسفة المشائين والحكماء الاشراقيين. فالسهروردي ورغم انه ينسجم في أفكاره مع القدماء، إلّا انه هب لمعارضتهم في مسألة «الجوهر الفرد»، ووقف الى جانب المشائين فيها. ولذلك عبر عن اعتقاده بقوة وقاطعية براهين ابطال الجوهر الفرد أوردها في معظم آثاره.

ويعد المتكلمون هم الوحيدون بين المفكرين المسلمين، الذين يقولون

بالجوهر الفرد، وسعوا لاثباته. واذا كان الأمر كذلك، فالسؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هو الدافع الأساس الذي دفع المتكلمين لاثبات الجوهر الفرد؟

ليس بمقدور أحد ان يدعي بأن براهين اثبات الجوهر الفرد عندهم هي بالشكل الذي لابد لهم من قبولها، وجعل مفاد تلك البراهين أساساً لفكرهم، واذ لو كان دليل اتخاذ هذا الرأي هو الاهتمام ببراهينه، ينبغي حينذاك القول بأن دليل المخالفين للجوهر الفرد اقوى بدرجات من دليل انصاره. وعليه ينبغي القول ان الدافع الأساس وراء لجوء المتكلمين الى اثبات الجوهر الفرد، شيء آخر لا يمكن البحث عنه في البراهين فقط.

ان اصرار المتكلمين المسلمين على اثبات الجزء الذي لا يتجزأ وتركب الأجسام من هذه الأجزاء، نابع من اعتقادهم بأن هذا الرأي يمثل الأساس لكثير من الامور ذات الصلة بالشرع، وأصول الدين. هؤلاء يعتقدون: اذا لم تثبت الأجزاء التي لا تتجزأ وتركب الأجسام منها، لأثيرت شبهة حول عمومية علم الله.

ولدى المتكلمين آراء مماثلة على صعيد دوام الخلق وقدرة الله لأنهم يعتقدون بأن الأعراض ليست منفكة عن الجواهر، وان هناك خلقاً جديداً في كل لحظة، ولذلك نراهم يقولون: «العرض لا يبقى زمانين»[١].

اذن تتمتع جميع جواهر العالم، بل وكل العالم، بخلق جديد دائماً، واستمرار عملية الخلق. فقدرة الله تعالى تخلق دائماً، ويظهر عالم الوجود ممتداً في وجوده.

ومعنى كلام هؤلاء الأشخاص هو أن الهيئة التأليفية للجسم عبارة عن عرض يعرض على الأجزاء التي لا تتجزأ والجواهر الفردة، ولكن بما ان العرض لا يبقى زمانين، ونظراً لتعذر انفصال العرض عن المعروض، تُخلق الجواهر

---

(١) حول هذه القاعدة، راجع: القواعد الفلسفية العامة، تأليف غلام حسين الابراهيمي الديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي.

الفردة في كل لحظة ايضاً، فيظهر عالم الوجود ممتداً في وجوده.

المتكلمون المسلمون فضلاً عن مبادرتهم الى اثبات الصانع عن طريق حدوث العالم، اثبتوا هذه المسألة ايضاً عن طريق افتراق الجواهر واجتماعها.

وأدرك الباحثون دوافع المتكلمين المسلمين، واستعرضوها في بحوثهم وكتاباتهم. ولذلك يقول أحدهم:

لقد وضع المفكرون المسلمون الأوائل هذا الأساس من أجل التوفيق بين نظرية التقسيم اللامتناهي في الجسم وبين مخلوقيته. فهؤلاء لا يقولون بوجود تباين بين عدم التناهي في الانقسام وعدم التناهي في البعد. ولهذا السبب بالذات نراهم يرفضون تقسيم الجسم الى أقسام غير متناهية ويثبتون الجواهر الفردة. ويعارض المعتزلة نظرية الاجزاء اللامتناهية في الجسم لأنها موضوع العلم الالهي، ويبرهنون على كلامهم بآيات من القرآن الكريم.

ومن الآيات التي يستند اليها المعتزلة في استدلالهم مايلي:

١ ـ ﴿وأحصى كل شيء عدداً﴾[١].

٢ ـ ﴿ألا انه بكل شيء محيط﴾[٢].

وللأشعري كلام مماثل أيضاً يستدل عليه بالآية الكريمة: ﴿وكل شيء أحصيناه في امام مبين﴾[٣]. ويستدل على ذلك كما يلي:

بما أن عدد كل شيء، في احصاء الله تعالى وواقع تحت احاطته، طبقاً للآيات السابقة، فينبغي ان يعلم الله عدد أجزاء الجسم. وبما ان الإحاطة لا تصدق إلّا على الشيء المحدد، لذلك ينبغي ان تكون أجزاء الجسم محدودة ومتناهية[٤].

---

(١) سورة الجن، الآية الاخيرة.

(٢) سورة فصلت، الآية الأخيرة.

(٣) سورة يس، الآية ١٢.

(٤) راجع: اطروحة دكتوراه محمد رضا المشائي، الجواهر الصغار الصلبة.

المتكلمون أثبتوا الأجزاء التي لا تتجزأ للجسم من خلال التمسك بقدرة الله العامة الشاملة. فقالوا: ان الله قادر على كل شيء، وأنه هو الذي ألف أجزاء الجسم، لأنه خالق كل شيء. فاذا كان الأمر كذلك: هل الله تعالى قادر على تفريق أجزاء الجسم الى درجة بحيث لا تعود بعدها قابلة للتقسيم؟

فاذا كانت الاجابة على هذا السؤال بالنفي، للزم ان يكون الله تعالى عاجزاً «تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»، اما اذا كانت الاجابة موجبة فمعنى هذا ان الجزء الذي لا يتجزأ موجود في عالم الخارج.

ونقل الأشعري عن ابي الهذيل العلاف قوله: بامكان الله ان يفرق الجسم، ويرفع اجتماع أجزائه حتى يظهر في صورة جزء لا يتجزأ[١].

الذين يأخذون بهذه الاستدلالات ويتخذونها سنداً لأفكارهم وعقائدهم، مخطئون تماماً، اذ من الممكن ان يتحول نفس هذا الدليل نقضاً عليهم، فيقال: هل لله تعالى تلك القدرة التي يقسم فيها الجسم الى ما لا نهاية من الأجزاء؟

فاذا كانت الاجابة على هذا السؤال منفية يلزم عن ذلك عجز الله تعالى، واذا كانت موجبة فلابد من الاعتراف بتقسيم الجسم الى أجزاء غير متناهية.

السهروردي وكما ذكرنا يعتقد بأن أساس النقص في استدلال انصار نظرية الجوهر الفرد هو الخلط بين الأمر بالقوة والأمر بالفعل.

---

(١) مقالات الاسلاميين، ج ٢، ص ١٤.

السهروردي ورفض الحركة في مقولة الكم

معظم الحكماء المسلمين الذين سبقوا صدر المتألهين يرون أن الحركة لا تقع إلّا في أربع مقولات هي:

١ ـ مقولة الأين.

٢ ـ مقولة الوضع.

٣ ـ مقولة الكيف.

٤ ـ مقولة الكم.

ان وقوع الحركة في مقولة الأين واضح الى درجة بحيث قلما نجد من يعبّر عن شكه فيها. فانتقال الأجسام من مكان لآخر ليس بالأمر الذي يمكن انكاره ورفضه.

من الممكن أن يتحدث البعض بشيء من الشك عن أصل مقولة الأين كمقولة مستقلة، لكن الذي لا شك فيه هو ان الحركة في المكان أمر غير قابل للانكار.

والحركة في مقولة الوضع، غير قابلة للانكار أيضاً. فحينما يدور الجسم الكروي حول محوره، تتضح الحركة في الوضع بشكل لا يقبل الشك.

والحركة في مقولة الكيف، يمكن الاعتراف بها بسهولة ايضاً فليس باستطاعة أحد ان يرفضها، لأن الشدة والضعف في الشيئيات، ليس بالأمر الذي يمكن تجاهله أو صرف النظر عنه. فاذا اعترف أحد بوقوع الحركة في مقولة الكم، فلابد أن يعترف أيضاً بوقوع الحركة في الكيفيات الخاصة بالكميات.

فحينما يعترف أحد بالحركة الكمية لجسم ما، فلابد أن يعترف بالحركة في الاستقامة والانحناء أيضاً.

رغم ان وقوع الحركة في مقولة الكم، أمر يحظى بقبول الكثير من الحكماء المسلمين، غير ان فئة منهم تعبر عن شكها في هذا الأمر، وتثير اشكالاً على الحركة في هذه المقولة.

الحكيم المتأله الشيخ شهاب الدين السهروردي، من بين الذين انكروا الحركة في مقولة الكم بشكل صريح. فالذين يعترفون بوقوع الحركة في مقولة الكم، يستندون من ذلك الى تحقق النمو في الجسم.

والنمو عبارة عن الكبر التدريجي للجسم الذي يحدث على أساس نسبة متساوية ومتسقة فيه. ويشكل السهروردي على هذا الكلام ويقول بأن اضافة مقدار ما الى مقدار آخر معناه زوال المقدار الأول وظهور مقدار ثان.

ويرى هذا الفيلسوف صدق هذه الفكرة ايضاً على انفصال مقدار عن مقدار آخر. ومعنى كلامه هذا هو: حينما ينقسم مقدار معين الى مقدارين أصغر، ينعدم المقدار الاول ويظهر مقداران جديدان في ميدان الوجود.

السهروردي يعتقد بأن اضافة مقدار ما الى مقدار آخر، لا يعني زيادة المقدار الأول، لأن انضمام مقدار الى مقدار آخر بمعنى انعدام المقدار الأول وفقدانه لهويته، ولذلك قيل ان الكمية أو المقدار، أمر غير قابل للتقسيم إلّا في عالم الوهم وبالقوة.

اما التقسيم الانفكاكي أو الانفصال بالفعل، فلا يتحقق على صعيد المقدار.

هذا الفريق من الفلاسفة يعتقد بأن ما يمكن ان يقبل التقسيم الانفكاكي والانفصال الحقيقي هو الهيولى أو المادة الاولى فقط. فالهيولى أو المادة الاولى هي الشيء الذي لا يقع لا في مقابل الانفصال ولا في مقابل الاتصال.

فالهيولى غير مرتبطة بالمقدار وليست في قيد الاتصال والانفصال أيضاً.

ولهذا السبب ينسجم هذا الجوهر الخفي مع الاتصال من جهة، ولا يعرض عن قبول الانفصال من جهة ثانية.

من وجهة نظر هؤلاء، مثلما لا يقبل المقدار القسمة، الفكية، ليس لديه حركة كمية ايضاً.

وقد يقال بهذا الشأن: المقداران اللذين يتم الحصول عليهما عن طريق تقسيم مقدار ما، ليسا سوى المقدار الأول، وبذلك يبقى المقدار الأول محفوظاً وباقياً في قسميه.

ويقال في الاجابة على مثل هذا الكلام: المقدار الأول وان ظل محفوظاً في قسميه، إلّا ان بقاءه يعتمد على اعتبار موضوع المقدار فقط، ولا يصدق عنوان البقاء على نفس المقدار، لأن نفس المقدار ـ مثل سائر الأعراض في الخارج ـ بسيط. والشيء اذاكان بسطياً في الخارج، لا يكون قابلاً للتقسيم الفكي.

ولو تفحص أحد آثار الحكماء في مقولة الكم، لأدرك بسهولة ان كلامهم مضطرب بشأن الحركة الكمية، ولا يخلو من التضارب وعدم الاتساق.

ويعد صدر المتألهين أحد الذين يتهمون الحكماء بالاضطراب في الكلام حين تحدثهم عن مقولة الكم.

أشرنا في مطلع هذا البحث الى رفض الحكيم شهاب الدين السهروردي الصريح لوقوع الحركة في مقولة الكم، ويقول:

«ومن أحوال تفرق بين الكم وبين كثير من الأعراض انه لا يقبل الاشتداد والضعف، ولا يكون أربعة أشد من أربعة، ولا خط أضعف من خط. والكمية الواحدة ايضاً لا تقبل الازدياد والنقص، وان كان الكم فيه زيادة ونقصان باعتبار زائد وناقص، ولكن كميته واحدة في ذاتها لا تزداد. فان الأربعة لا تزداد لأنه ان زاد فيها شيء بطلت أربعيتها، وكذلك ان نقص. والمقدار الواحد اذا فرض فيه زيادة شيء آخر لا يبقى الكمية الاولى بل يحصل مقدار آخر.

فالشخص الواحد من الكميات لا يزداد ولا ينقص»[١].

وهكذا يعتبر السهروردي الزيادة والنقص وأي تغيير في الكمية سبباً في ابطال تلك الكمية. والدليل على ذلك هو أن أي تغير أو حركة في الشيء بحاجة الى بقاء الموضوع، بينما ليس من السهل اثبات بقاء الموضوع في الحركة الكمية.

ابن سينا يعتقد بدوره بصعوبة اثبات بقاء الموضوع في الحركة الكمية، بل ويعبر في بعض الأحيان عن عجزه في هذا المضمار[٢].

صدر المتألهين الشيرازي استطاع من خلال ما تميز به من تدبير وفكر ثاقب ان يحل عقد الكثير من المشاكل في الفلسفة الاسلامية بما فيها مسألة بقاء الموضوع في الحركة الكمية.

فبعد أن أثبت هذا الفيلسوف الاسلامي الكبير الحركة في جوهر العالم، وضع حداً لاسطورة انحصار الحركة في أربع مقولات، ودرس الحركة في سائر أرجاء عالم المادة.

صدر المتألهين يعتقد ان الجسم المعين ـ وليس المقدار المعين ـ هو الذي يؤلف موضوع الحركة الكمية. فليس باستطاعة أحد ان يزعم بأن تعين وتشخص الجسم مرتبط بمقدار معين ومشخص، لأن تشخص الجسم مقترن بمقداره، وذلك في حدود ودرجات متفاوتة. وتعين الجسم في مراتب مختلفة ومقادير متنوعة، كالمزاج الذي يرى الأطباء ان لديه عرضاً عريضاً. فاذا كان تشخص الجسم الملزوم نوعاً من المقدار، تتحقق حركة الجسم في خصوصيات مقاديره ومراتبه العديدة.

وحينما يقال بأن حركة الجسم تتحقق في مقاديره ومراتبه المتعددة، فمعنى ذلك هو ان ما يبقى منذ بداية حركة الجسم وحتى نهايتها هو غير ذلك الشيء الذي

---

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى، ط اسطنبول، ص ٢٤٢.

(٢) راجع: الاسفار، ج ٣، الطبعة الجديدة، ص ٩١ ـ ٩٢.

يتغير ويتبدل في كل لحظة.

الوصل والفصل لا يؤديان الى انعدام سوى ذلك المقدار والامتداد الذي ينظر اليه بدون المادة الطبيعية. بتعبير آخر: الوصل أو الفصل يعدم ذلك النوع من الجسمية الذي هو عبارة عن جسم محض ليست لديه أية صورة نوعية، لأن الوجود الشخصي للجسم بما هو جسم، لا يتحقق إلّا في مقدار معين.

ولو خضع الجسم الطبيعي النوعي لدراسة دقيقة، لاتضح: مثلما ان الجسم متقوم بالصورة الجسمية، ليس خالياً من صورة نوعية أيضاً. ولذلك يمكن القول: ان أي جسم من أجسام هذا العالم، فضلاً عن تمتعها بصورة جسمية، تتحقق أيضاً في صورة مشخصة نوعية. وتؤلف الصورة المشخصة النوعية مبدأ الفصل الأخير للجسم. في حين تعد الصورة الجسمية بمنزلة الجسم القريب.

اذن لو عُد الجنس جزءاً مبهماً، والفصل عنصراً محصلاً ومشخصاً في الجسم، فان تغيير آحاد الجنس وتبدل المادة، لا يؤثر سلبياً على بقاء موضوع الجسم في مراحل النمو والتكامل، لأن الجسم يتحقق في صورة مشخصة نوعية في كل تغيير وتطور. والتغيير يتحقق في الجسم دائماً وينميه باستمرار.

قد يقال هنا بأن انضمام مقدار الى مقدار آخر في مراحل النمو والتكامل يؤدي الى ابطال المقدار الأول وينال من بقاء الموضوع(١).

يرد صدر المتألهين على ذلك بقوله: لا يؤدي انضمام مقدار الى مقدار آخر الى ابطال المقدار الأول الا اذا كان المقداران موجودين بالفعل في الخارج. ولكن لو حدثت زيادة المقدار بالقوة وبالتدريج خلال عملية الحركة والتكامل، فلا يمكن لأحد ان يدعي بأن هذه الزيادة موجبة لابطال المقدار الأول.

وعلى هذا الضوء ينبغي القول: اولئك الذين يعتبرون انضمام مقدار الى آخر موجباً لابطال المقدار الاول، ينظرون الى شؤون العالم وكأنها في حالة سكون

---

(١) الأسفار الأربعة، ج ٣، ط جديدة، ص ٩٣.

أبدي، ويتجاهلون حركتها الدائمة المستمرة.

صدر المتألهين الشيرازي هب لدراسة وقوع الحركة في كل مقولة من المقولات، وعبر عن رأيه في هذا المضمار. هذا الفيلسوف يعتقد بأنه حينما يقال بأن الحركة واقعة في المقولة الفلانية، يتبادر الى الذهن أحد الاحتمالات الأربعة التالية:

١ ـ الموضوع الحقيقي لحركة النفس هو المقولة.

٢ ـ الموضوع هو حركة الجوهر، ولكن الحركة تعرض للجوهر عن طريق هذه المقولة.

٣ ـ المقولة التي تقع فيها الحركة، تعد جنس الحركة.

٤ ـ التغيير والتبدل الذي يحصل في الجوهر، يعد من نوع أو صنف المقولة التي تقع فيها الحركة. ويتم هذا التغيير بشكل تدريجي.

صدر المتألهين يعتبر الاحتمال الرابع هو الاحتمال المنطقي الموجَّه ويرجحه على سائر الاحتمالات.

الاستحالة والانقلاب في نظر السهروردي

الذين لديهم اطلاع على نوع الأفكار التي لدى السهروردي يعلمون جيداً بأنه كان لديه اهتمام خاص نحو الفلاسفة الذين سبقوا «أرسطو»، ويولي أفكارهم وآراءهم اهمية اكبر.

ولكن ينبغي عدم تجاهل الحقيقة التالية وهي ان السهروردي هب أيضاً لمعارضة بعض الفلاسفة القدماء ووجه الانتقاد لآرائهم وأفكارهم.

ومن بين تلك الأفكار التي عارض فيها هذا الفيلسوف القدماء، فكرة الاستحالة والتغيير في الكيفيات. فبعض الفلاسفة القدماء ينكرون أية استحالة وتغيير في الكيفيات، ويرون بأن الكيفيات المحسوسة ليست سوى صور العناصر لاغير.

هذا الفريق الذي يُدعى في تاريخ الفلسفة بأصحاب نظرية الكمون والبروز يفسر كل تغيير واستحالة في الكيفيات من خلال نظرية الكمون والبروز. فالحركة ـ على سبيل المثال ـ من وجهة نظرهم لا توجب ظهور كيفية الحرارة في الاجسام.

أثر الحركة من منظار هؤلاء الأشخاص يلخص في الأمر التالي وهو انه يظهر الحرارة الكامنة في الجسم ويكشف عن كل ما هو كامن.

بتعبير آخر: الاستحالة عند هؤلاء ليست سوى الكشف عن كل ما هو كامن وخفي.

السهروردي يرفض نظرية الكمون والبروز ويقول بجواز الاستحالة في

الكيفيات.

هذا الفيلسوف لا يجيز الاستحالة والتغيير في الكيفيات فحسب، بل يـؤيد الانقلاب والتحول في الصور الجوهرية ايضاً. ففي المـقالة الرابـعة مـن كـتاب «حكمة الاشراق»، يتحدث تحت عـنوان «في تـقسيم البرازخ» عـن مـوضوع الاستحالة والانقلاب.

لابد من الاشارة الى أن أي تغيير أو انقلاب يحصل في الاجسام لا يخرج بشكل عام عن صورتين هما:

١ ـ تغيير في كيفية الاجسام.

٢ ـ تغيير في الصور الجوهرية للأجسام.

ويطلق الحكماء اسم الاستحالة على التـغيير الاول، واسم الانـقلاب عـلى التغيير الثاني. والكون والفساد في نظر الحكماء ليس سوى التغيير والتحول في الصور الجوهرية للأجسام.

الكون والفساد أو الانقلاب من منظار العديد من الفلاسفة خارج عن المهد التدريجي للزمان ولا يتحقق إلّا في «الآن». ولابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو أن نسبة «الآن» الى «الزمان» كنسبة «النقطة» الى الخط. أي مـثلما تـعد النقطة نهاية الخط، يعد الآن نهاية الزمان أيضاً.

اما الاستحالة فانها تتحقق من وجهة نظر الحكماء في المهد التدريجي للزمان. ولابد من البحث عن علة هذا الاختلاف والتفاوت، في تحقق الشدة والضعف وعدم تحققها.

اذن فالانقلاب أو الكون والفساد، نوع من التغيير أو التحول الذي لا يتحقق إلّا على صعيد الصور الجوهرية للأجسام. اذن ونظراً لعدم قـول العـديد مـن الحكماء بالشدة والضعف على صعيد الصور الجوهرية للأجسام، لابد من القول بأن الانقلاب أو الكون والفساد لا يتحقق في ظرف الزمان وعالم التدريج ايضاً

لأن ما ليس لديه شدة وضعف، فلن تكون لديه حركة تدريجية.

ولهذا السبب بالذات يرى الحكماء صدق عكس هذا الكلام في الكيفيات، ودراستهم لأية استحالة فيها، خلال حركة التدريج وضمن اطار ظرف الزمان.والدليل على ذلك هو ان تغيير الشيء وانتقاله من مرتبة الى مرتبة اخرى أكمل وأشد، لا يتحقق إلّا بطريق التدريج في ظرف الزمان.

ان تزايد درجات الحرارة في الجسم ـ مثلاً ـ والذي يعني حدوث استحالة في كيفيته، يتحقق بطريقة تدريجية وفي ظرف الزمان دائماً. والوضع على هذا المنوال أيضاً في سائر الكيفيات.

الحكيم المتأله شهاب الدين السهروردي لا يتحدث عن موضوع الزمان ومسألة التدريج، وانما يعتبر انتقال الصورة الجوهرية وتغيرها الى صورة جوهرية اخرى، امراً دفعياً وانقلابياً.

السهروردي يعتقد انه حينما يتحول عنصر ما الى عنصر آخر، فلابد ان يكون العنصر الثاني قابلاً للانقلاب الى العنصر الأول ايضاً:

«واذا صح انقلاب أحد العنصرين الى الآخر يجب انقلاب الأخير اليه والا كان في الأدوار الغير المتناهية لم يبق شيء أيضاً. واذا صح الانقلاب فنسبة الحامل اليهما سواء في الامكان»[١].

اذن فالسهروردي يجيز انقلاب أي عنصر من عناصر العالم الى عنصر آخر، ويعتبر نسبة المادة الاولى الى جميع صور العناصر، متساوية. وحينما يعتبر هذه النسبة متساوية فهذا معناه ان أي تحول أو انقلاب يحدث في العالم، عبارة عن خلع ولبس في المادة.

اولئك الذين يفسرون التغيير في العالم بواسطة الخلع واللبس، فمعنى كلامهم هو ان المادة الاولى في العالم تخلع في كل لحظة لباساً وترتدي لباساً آخر.

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٤٢٧.

والسؤال الذي يثير نفسه هو: كيف ينسجم دوام الخلع واللبس في المادة الاولى مع معنى التكامل والحركة الاشتدادية؟

وكيف يمكن تفسير حقيقة التكامل اذا كان الخلع واللبس في المادة بمعنى فقدان لباس الصورة وارتداء لباس صورة آخر؟

وينبري بطل الميدان الفكري، أي صدر المتألهين الشيرازي، للاجابة على هذا التساؤل وغيره من التساؤلات، من خلال الاستناد الى أصلين أساسيين ورئيسين هما: التشكيك في مراتب الوجود، والحركة في جوهر العالم. واستطاع عن هذا الطريق حل الكثير من المشاكل ذات الصلة بموضوع الاستحالة والانقلاب.

هذا الفيلسوف الكبير ومن خلال التمسك بأصلي التشكيك في مراتب الوجود، والحركة في جوهر العالم، لم يبدل مسألة الخلع واللبس في المادة الى مسألة «اللبس بعد اللبس» فحسب، بل ويفسر دفعية الانقلاب في الصور الجوهرية بطريقة معقولة ومنطقية أيضاً.

طبقاً لرؤية صدر المتألهين: فضلاً عن زوال فاصل الاستحالة والانقلاب، لن يكون الانقلاب خارجاً عن ظرف الزمان وعن حركة التدريج في تحقق وجوده.

فالاستحالة كما تقدم نوع من التغيير الذي يحدث في الكيفيات. ولكنها على أساس الحركة في جوهر العالم، لا تخلو من نوع من الانقلاب والكون والفساد. والدليل على هذا الأمر هو أن التحول في الكيفية لا يتحقق بدون التحول في الجوهر.

وصفوة كلام صدر المتألهين في هذا المضمار هي: ان الشدة والضعف والتشكيك في مراتب الشيء، عبارة عن خصوصية وجودية. وتتميز الماهيات في حد ذاتها بهذه الخصوصية. وعلى صعيد آخر تُعد درجات الوجود ومراتبه

منشأ الآثار ومبدأ الامور.

اذن لو تصاعدت ـ مثلاً ـ درجات حرارة الماء، وبما أن هذه الحرارة صفة عرضية، وبما أن الصفة العرضية للشرع معلولة لوجوده الجوهري، ينبغي القول بأن حرارة الماء معلولة لوجوده الجوهري.

ولا ينبغي أن نتجاهل ضمن هذا الاتجاه الحقيقة التالية وهي: مادام الوجود الجوهري للشيء بصفته علّة لا يتغير باتجاه الشدة أو الضعف، فلا تتغير الصفة العرضية لذلك الشيء بصفتها معلولاً باتجاه الشدة او الضعف.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هذه المقدمات هي ان زيادة درجة حرارة الماء، والتي هي عبارة عن اشتداد كيفي، لا تتحقق بدون الاشتداد في وجوده الجوهري.

وعلى هذا الأساس يمكن القول: الحركة الاشتدادية في كيفيات الشيء لا تتحقق بدون الحركة الاشتدادية في وجوده الجوهري.

قد يقول البعض متسائلاً: اذا كان الوجود الجوهري للشيء يشتد في كل لحظة ويتغير، فلماذا لا يتغير حد ماهيته في كل لحظة حين الاجابة على سؤال «ما هو»؟

اجابة صدر المتألهين على هذا السؤال كما يلي:

رغم تحقق التغيير والحركة الاشتدادية في الوجود الجوهري للأشياء، غير ان كل تغيير باتجاه الشدة أو الضعف لا يوجب تغيير حد الماهية حين الاجابة على سؤال «ما هو». فهذا التغيير الذي يتحقق في جهة شدة الأشياء أو ضعفها، وان كان مستمراً وتدريجياً دائماً، لكنه قد يصل الى مرحلة في بعض الأحيان بحيث يتغير حد ماهيته، وتتغير الاجابة على سؤال «ما هو» بشكل دفعي.

ما يتغير في مثل هذه الحالات بشكل دفعي ومفاجئ هو حد الماهية والاجابة على سؤال «ما هو». غير أن الذي لا يخرج عن ظرف الزمان والحركة

التدريجية هو الوجود الجوهري للأشياء في هذا العالم.

اذن لو حملنا كلام الحكماء في باب دفعية الانقلاب وتدريجية الاستحالة، على ما ذُكر هنا، لن يكون كلامنا جزافاً.

لذلك يمكن القول: حينما لا يعتقد الحكماء بجريان الشدة والضعف في الجوهر، فهم لا يريدون غير هذه الفكرة بالذات. وعليه رغم ان الجوهر ليست لديه استحالة تدريجية بحسب الحد والماهية، ويتسم بالانقلاب الدفعي، لكنه يتميز بالشدة والضعف في مرحلة الوجود الخارجي والصورة العينية، ولا يخرج عن الحركة التدريجية.

على هذا الضوء نستطيع ان نقول بأن الاستحالة وان عُدّت بحسب اصطلاح الحكماء تغيراً في كيفية الأشياء، لكن اية استحالة لا تخلو في الواقع ونفس الأمر من نوع من الانقلاب والكون والفساد في وجود الجوهر.

على أساس ما تمّ اثباته في مجال الحركة الجوهرية، فالتفاوت بين الاستحالة والانقلاب يتمثل في أن الاستحالة محسوسة في كثير من الحالات، بينما الانقلاب أو التغيير في الوجود الجوهري للأشياء، أمر لا يُحس إلّا في حالات قليلة. ولهذا يُعد عدم استشعار الحركة في وجود الجوهر، المصدر الأساس لوقوع الكثير من الحكماء في الخطأ.

ما ذهب اليه صدر المتألهين بهذا الشأن كالتالي:

«واعلم ان التغير للأجسام قد يكون بصورها وقد يكون بكيفياتها. والأول يسمى كوناً وفساداً ولا يكون عندهم إلّا في «آن»، اذ الصورة لا تشتد ولا تضعف عندهم. والثاني يسمى استحالة ويكون لا محالة في زمان، فان الانتقال من بعض حدود الحرارة الى بعض حدود البرودة لا يكون إلّا في زمان. وكذا في غيرهما.

ثم انك قد علمت مراراً منا ان الوجود مما يشتد ويضعف دون الماهية، وأن

مبادئ الآثار هي وجودات الأشياء لا ماهياتها. فالماء اذا اشتد في سخونته أو تضعف في برودته، وهما صفتان وكل صفة عرضية لشيء فهي معلولة لوجود جوهري له، والوجود ما لم يتغير في قوته وضعفه لا يمكن ان يختلف أثره في القوة والضعف، لكن كل تضعّف أو اشتداد لا يوجب ان يتغير به حد الماهية في جواب ما هو، انما التدرج في أحدهما ينتهي الى حيث يتغير جواب ما هو دفعةً. على هذا ينبغي ان يحمل كلامهم في ان الانقلاب دفعي والاستحالة تدريجية وكذا قولهم ان الجوهر لا يشتد ولا يضعف، على ان ماهية الجوهر بحسب حدها لا تستحيل، لا ان وجود الصورة الخارجية لا يشتد ولا يضعف... فالاستحالة لا تخلو عن الكون والفساد، إلّا ان الاستحالة محسوسة في الأكثر، والتفاوت في الوجود والحركة في الجوهر غير محسوسين إلّا في الأقل»[١].

يمكن أن نفهم مما أورده صدر المتألهين في كلماته أعلاه انه لا يعتقد بخلو أي قسم من اقسام الحركة من نوع من التشكيك. فالحركة من وجهة نظره، سواء وقعت في الجوهر أو في العرض، مثلما تصنع حركة تدريجية، تكشف عن معنى التشكيك ايضاً.

الذين لديهم معرفة بمعنى التشكيك يعلمون جيداً انه حينما يقال بأن الحركة غير خالية من التشكيك، يلزم عن هذا القول ان تكون الحركة اشتدادية دائماً، وان تتجه عملية التغيير في الشيء من النقص نحو الكمال دائماً.

على هذا الأساس يمكن القول بأن الحركة في الأشياء لا تتم من الكمال الى النقص أو من الشدة الى الضعف. ويصدق هذا الكلام على الحركة من مرحلة الى مرحلة اخرى مساوية للمرحلة الاولى.

قد يتساءل البعض: يمكن العثور في هذا العالم على حركات تجري من الكمال الى النقص أو من الشدة الى الضعف، فكيف يمكن تفسير ذلك؟

---

(١) تعليقات حاشية «حكمة الاشراق»، ط حجرية، ص ٤٢٥.

وينبغي ان يقال في الاجابة: بالرغم من اتخاذ الحركة في بعض الأحيان سيراً نزولياً واتجاهها من الشدة الى الضعف، غير ان الحركة الكلية للعالم والحركة في جوهر العالم والتي هي منطلق سائر الحركات أيضاً، تجري من النقص الى الكمال ومن الضعف الى الشدة دائماً. وحينما تُعد الحركة في الوجود الجوهري للأشياء في ميدان العالم الواسع حركة اشتدادية واستكمالية، فلا تُعد الحركة المعكوسة في بعض الأشياء وخلال فترة قصيرة، خارجة عن مسار الحركة الجوهرية، ولا تسيء الى اطرادها الخالد.

على هذا الضوء يقال بأن الحركة في الوجود الجوهري للأشياء تتحقق تدريجياً وبشكل مستمر، ولا يخرج أي موجود في هذا العالم عن اطار هذه الحركة الأبدية.

يلزم عن معنى التشكيك والتدرج في الحركة أن يقال انه لا توجد طفرة أو قفزة في الموجودات، وأن ما يدعى بالانقلاب الدفعي، ليس سوى نوع من التغيير في الاجابة على السؤال بـ«ما هو».

التشكيك

التشكيك من المسائل العميقة والأساسية التي تلعب دوراً بارزاً ومهماً في حل الكثير من المسائل الاخرى. هذه المسألة بسيطة في عين تعقدها، ومعقدة في عين بساطتها.

تحدث رجال الفكر عن ظرافة هذه المسألة ودقتها، وحذروا احباء الفلسفة من التساهل في هذا الامر.

صدر المتألهين الشيرازي ـ مؤسس الحكمة المتعالية ـ ورغم انه يشير في آثاره الى مخاطبه بالشخص الواعي، لكنه يغير لهجته في موضوع التشكيك فيصف مخاطبه بأنه عاجز عن ادراك حقيقة التشكيك. لذلك نراه يقول:

«ولا أجدك تفطّنت هناك بقسم رابع ذهب اليه فلاسفة الاشراق»[١].

فبعد ان يذكر صدر المتألهين أقسام التمايز الثلاثة بين شيئين، يشير الى قسم رابع من أقسام التمايز ويعتبره من نتاج افكار الفلاسفة الاشراقيين. ولا شك في ان هذا القسم الرابع عبارة عن التمايز التشكيكي بين شيئين.

ورغم الآثار التي تترتب على اثبات التشكيك في مراتب الوجود وعينية الصفات مع الذات وكذلك كثير من المسائل الأساسية الاخرى، إلّا ان معظم الحكماء يطرحونه في الامور العرضية اكثر من أي شيء آخر.

شهاب الدين السهروردي طرح موضوع التشكيك، في مقولة الكيف، وتحدث عن مختلف مراتبه ودرجاته.

---

(١) راجع: الاسفار الأربعة، ج ١، ص ٤٢٧.

وطرح صدر المتألهين موضوع التشكيك، في مقولة الكيف ايضاً وذلك في كتاب «الأسفار».

والسبب الذي حدا بصدر المتألهين لاستعراض موضوع التشكيك في مقولة الكيف مع ذكر مثال اللون الاسود، انه اراد ان يبين انسجامه مع الفلاسفة في هذه المسألة في بادئ الأمر. وطالما تحدث هذا الفيلسوف الكبير بأنه ينسجم مع سائر الحكماء في مطلع المباحث وينشق عنهم في آخرها.

واذا ما أردنا معرفة كيفية ظهور مبحث التشكيك في آثار المفكرين المسلمين، لأدركنا بوضوح ان هذه المسألة قد أُثيرت في بادئ الأمر حول مسألة الكلي والجزئي المنطقيين، وتقسيم الكلي الى قسمين: متواطئ ومشكك.

ولا ريب في ان الكلية من عوارض الماهية، ويصدق قسما المتواطئ والمشكك على الماهية ايضاً. وعلى هذا الضوء يمكن القول بأن مبحث التشكيك قد طُرح حول الماهية في بادئ الأمر.

وحينما أقبل الحكماء على دراسة ماهيات الامور، وقفوا على الحقيقة التالية وهي ان الاختلاف في الشدة والضعف بين الكثير من الماهيات، امر غير قابل للانكار.

ومن جانب آخر يتفق الحكماء على أن أي مفهوم يتميز بالاختلاف في الشدة والضعف من حيث انطباقه مع مصداقه. والالتفات الى هذين الأُمرين يوصل الى النتيجة التالية وهي: ان التشكيك لا يتحقق في المفاهيم الذاتية، وانما يتحقق في الامور العرضية فقط.

ويُعتَرف بوقوع التشكيك في الامور العرضية لأن هذه الامور ليس لديها مطابق في الخارج، والذي هو عبارة عن الموضوع والعرض.

فمفهوم «أسود» ـ مثلاً ـ والذي هو مفهوم عرضي، ليس لديه مطابق في الخارج بشكل مباشر. اما ما يمثل مطابق هذا المفهوم في عالم الخارج هو الجسم

والسواد لا غير. اذن لا ينبغي تجاهل الاختلاف بين العرض والأمر العرضي[١].

ما ينبغي قوله هو ان ضرورة وقوع التشكيك في بعض الموجودات من جانب، وعدم جواز التشكيك والاختلاف في المفهوم المنطبق مع مصداقه من جانب آخر، امر قد دفع بالكثير من الحكماء الى طرح مبحث التشكيك في الامور العرضية فقط.

لكن الذي يضع كلام الحكماء أمام مشكلة واضحة هو ان العرض لا يختلف عن الأمر العرضي في الواقع ونفس الامر. وسواء كان كلام الحكماء في هذا الباب قابلاً للاثبات أو غير قابل للاثبات، يرى الكثير من الحكماء ان التمايز بين ماهيتين قابل للاثبات بواسطة احدى ثلاث طرق:

١ ـ التمايز بتمام الذات.

٢ ـ التمايز ببعض أجزاء الذات.

٣ ـ التمايز بالامور التي تُعد خارج الذات.

ويعبّر عن التمايز بين الماهيتين بتمام الذات، بالتمايز بين المقولات العشرة. ويعبّر عن التمايز بين شيئين ببعض اجزاء الذات بالتمايز بين نوعين من جنس واحد، لأن نوع الانسان ـ على سبيل المثال ـ يتميز عن نوع الحصان بواسطة الفصل الجوهري. فهذان النوعان ورغم اشتراكهما في جنس الحيوان، لكن الذي يميز الانسان عن سائر الحيوانات هو فصل «الناطق» الجوهري الذي يؤلف بعض أجزاء الذات.

اما بالنسبة للتمايز الثالث وهو التمايز بين شيئين بالامور التي تعد خارج الذات، فيمكن ان يُمثّل له باختلاف افراد النوع الواحد. فعلي وحسن على سبيل المثال، لا يختلفان إلّا في فيما هو خارج ذاتهم.

---

(١) للوقوف على التفاوت بين العرض والعرضي، راجع: القواعد الفلسفية العامة، تاليف الدكتور غلام حسين الابراهيمي الديناني، تعريب عبد الرحمن العلوي.

لو صرف أحد النظر عن مجموع العوارض المشخصة، فلن يمتاز أي فرد من افراد النوع الواحد عن الآخر. فامتياز علي عن حسن، يتم على أساس سلسلة من الامور التي من بينها الزمان، والمكان، والنسبة، والكم، والكيف.

ويأخذ معظم المفكرين المسلمين بأقسام الامتياز الثلاثة، ولا يرون الامتياز بين اثنين، يخرج عن اطارها.

شهاب الدين السهروردي الذي يُعد رائد سلالة الحكماء الاشراقيين في العالم الاسلامي، يضيف قسماً رابعاً الى هذه الاقسام يطلق عليه اسم «الامتياز بالكمال والنقص أو الشدة والضعف».

الحقيقة البسيطة عند السهروردي، كاملة في مرتبة، وناقصة في مرتبة اخرى. والتفاوت بين مرتبتين يتحدد بالكمال والنقص فقط، ولا يلاحظ أي امتياز آخر.

ليس بمقدور أحد الادعاء بأن التفاوت بين الكامل والناقص في شيء واحد، من نوع التفاوت بين ماهيتين متباينتين. فالتفاوت بين الكامل والناقص لا يتحقق بواسطة بعض اجزاء الذات، لأن مثل هذا التفاوت لا يتحقق الا بين الماهيات المركبة. كما لا يمكن ان ننسب التفاوت بين الكامل والناقص الى العوارض الخارجية للذات، فلو نُسب التفاوت بين الكامل والناقص الى العوارض، فمعنى هذا الكلام هو ان ذات الشيء متواطئة بالنسبة الى المرتبة الكاملة والناقصة، بينما ما نحن بصدد بحثه هو الشيء المشكك.

ما تجب الاشارة اليه هو ان التفاوت بين الكامل والناقص في الشيء، ليس من نوع التفاوت في المفاهيم، لأن المفهوم من حيث هو مفهوم، غير قابل للتشكيك.

يقول هادي السبزواري في ذلك:

كـــل المـــفاهيم عـــلى الســـواء   في نفي تشكيك عـلى الانحـاء[1]

على ضوء ما ذُكر يتضح ان الامتياز بالكمال والنقص، نوع من الامتياز الذي يتحقق في قلب الحقيقة. فالامتياز أو التفاوت بين الخط الكامل والخط الناقص، ليس خارجاً عن ماهية الخط، وما به الاخـتلاف بـينهما، لا يخـتلف عـما بـه الاشتراك. ويصدق هذا الكلام على الزمان، والحركة، وسائر الامور الاخـرى التي يقع فيها التشكيك.

فالتقدم والتأخر في الزمان، وكذلك السرعة والبطء في الحـركة، نـوع مـن الامتياز والتفاوت. فالامتياز بين التقدم والتأخر في الزمان، ليس خارجاً عن ماهية الزمان قط.

والوضع على هذا المنوال ايضاً في مضمار السرعة والبطء في الحركة. فمثلما ان الحركة السريعة ليست سوى حركة، كذلك الحركة البطيئة ليست سوى مرتبة من مراتب الحركة. فليس بمقدور أحد ان يدّعي ان الحـركة البطيئة في مـقابل الحركة السريعة، شيء مؤلف من مقدار من الحركة ومقدار من السكـون، لأن السكون أمر عدمي، ولا يُعد الأمر العدمي مؤلفاً من الأجزاء المؤلفة للشيء.

اذن فالتقدم والتأخر في الزمان وكذلك السرعة والبطء في الحركة، مما يمكن الاستناد اليه في اثبات مبدأ التشكيك. فحقيقة النور والاخـتلاف المشـاهد في مراتبها، من بين الامور التي تلعب دوراً بارزاً في اثبات مبدأ التشكيك.

فلابد من البحث عن مصدر التفاوت بين النور الشديد والنور الضعيف في حقيقة النور. فلا يُتاح لأحد ان يقول بأن النور الضعيف في مقابل النور الشديد، شيء مؤلف من مقدار من النور ومقدار من الظلمة، لأن الظلمة أمر عدمي؛ ولا يُعد الأمر العدمي جزءاً من الشيء المحسوس.

(١) شرح المنظومة، النسخة الناصرية، ص ٣٨.

التشكيك في الجوهر

السهروردي وعلى غرار سائر الحكماء الاشراقيين يعتبر النقص والكمال في ماهية الأشياء، احد ابرز انواع التمايز فيما بينها. ويؤكد هذا الفيلسوف في آثاره على تحقق جميع انحاء التشكيك ـ كالتقدم والتأخر، والشدة والضعف، والكمال والنقص ـ في مقولة الجوهر.

السهروردي يعتبر جواهر عالم الجسم بالنسبة الى جواهر عالم العقول والمفارقات كالظلال بالنسبة للأجسام.

اي مثلما ان الجسم أقدم واكمل من ظله، كذلك جواهر عالم العقول والمفارقات أقدم وأكمل من جواهر هذا العالم.

ولابد من التنويه الى الأمر التالي وهو أن تقدم جوهر ما على جوهر آخر، يمكن تصوره بعدة وجوه:

الوجه الأول، هو أن يُعد الجوهر علة فاعلية أو غائية لجوهر آخر، كالعقول بالنسبة الى الجواهر التي ما دونها.

الوجه الثاني، هو أن يُعد الجوهر صورة فعلية اخرى، كالنفس الناطقة بالنسبة الى الطبيعة الجسمانية للشخص.

الوجه الثالث، هو أن يؤلف جوهر ما، المادة والهيولى في جوهر آخر. ويصدق هذا الوجه على جوهر الجسم والهيولى.

الوجه الرابع، هو ان يكون الجوهر معداً لجوهر آخر. كتقدم الأب على الأبناء.

السهروردي ـ وكما تقدم ـ يرى جواز جميع أنحاء التشكيك في الجوهر، ولا يقيّد نفسه ضمن اطار الاصطلاحات العرفية.

يقول هذا الفيلسوف: ان استخدام عنوان الأشد والأضعف، وان كان غير جائز في بعض موارد التشكيك، طبقاً لاصطلاح أهل العرف، غير ان الحقائق

العلمية والفلسفية غير قـائمة عـلى الاصـطلاحات العـرفية، ولا تـلعب هـذه الاصطلاحات أدنى دور في عالم الحقائق.

السهروردي يعتقد ان الحيوان كموجود جوهري بمقدوره أن يكون أشد من حيوان آخر. ويصدق هـذا الكـلام عـلى الانسـان أيـضاً. فمـن وجـهة نـظر السهروردي: مثلما بامكان الانسان أن يكون اكمل من انسان آخر، بمقدوره ان يكون أشد منه ايضاً.

السهروردي يقول: اولئك الذين لا يجيزون استخدام عنوان الأشد والأضعف على الحيوان يتحدثون في تعريف الحيوان بطريقة لابد لهم معها من الاعتراف بمعنى الأشد والأضعف. ويقول هؤلاء في تـعريف الانســان: الحـيوان مـوجود حساس ومتحرك بالارادة. فاذا كان هذا التـعريف صـحيحاً ومـعتبراً يـنبغي حينذاك ان نقول بأن الموجود الذي لديه نـفس أقـوى في التـحريك ويـتمتع بحواس اكبر، فلابد ان تكون لديه حساسية وحركة اكبر ايضاً.

اولئك الذين يقارنون مثلاً بين نوع الانسان ونوع البعوضة ـ كنوعين مـن انواع الحيوانات ـ يدركون ان الاحساس والتحرك عند الانسان أعظم بكثير مما هو في وجود البعوضة. اذن اذا كانت الحساسية والحركة مقومتين للحيوان، كانت حيوانية الانسان أشد من حيوانية البعوضة بكثير.

نص عبارات السهروردي كما يلي:

«وكلام المشائين في الأشد والأضعف مبني على التـحكم. فـان عـندهم لا يكون حيوان أشد حيوانية من غيره. وقد حدوا الحيوان بأنه جسم ذو نفس حساس ومتحرك بالارادة، ثم الذي نفسه أقوى على التحريك وحواسه أكثر لا شك ان الحساسية والمتحركية فيه أتم فتكون حيوانية الانسان مثلاً أشد مـن حيوانية من قلّت حواسه وضعفت حركته كالبعوضة»[1].

(١) الحكمة الاشراقية، ط حجرية، ص ٢٣٧.

هذه العبارات تؤكد على تحدث السهروردي بصراحة عن الشدة والضعف في جواهر العالم، معتبراً الحديث في هذا المضمار نوعاً من الادعاء بلا دليل.

ما تحدث عنه هذا الفيلسوف حول الشدة والضعف في جوهر وجود الانسان، يصدق على سائر جواهر العالم. ولا يتردد عن الاشارة الى وقوع التشكيك في الماء والنار وسائر العناصر وعدم مساعدة العرف في هذا المضمار.

اولئك الذين لا يرون جواز التفاوت التشكيكي والاختلاف بالشدة والضعف في الجوهر، يستعينون ـ فضلاً بعدم مساعدة العرف في اطلاق عنوان الشدة والضعف على الجوهر ـ باستدلال آخر، ويعتبرونه سنداً لكلامهم. فهم يقولون:

هناك نوع من الملازمة بين وقوع الشدة والضعف في الشيء وتحقق التضاد فيه. أي كلما تحقق اختلاف بالشدة والضعف في الشيء، اصبح من الممكن تحقق تقابل التضاد فيه. ونظراً لعدم تحقق تقابل التضاد في جوهر الأشياء، لابد من القول بعدم وجود الاختلاف بالشدة والضعف في جوهر الأشياء.

ولم يستسلم السهروردي لهذا الاستدلال، ورفض وجود أية ملازمة بين التشكيك والتضاد. فهو يرى ان التشكيك يتحقق في كثير من الموارد عدا في مورد تقابل التضاد.

فواجب الوجود أقدم وأشد من وجود الممكنات، ولا يمكن انكار تحقق التشكيك في هذا الباب. ولكن لا يتحقق تقابل التضاد بين وجود الواجب ووجود الممكنات. ومعنى هذا هو أن وقوع التشكيك في الشيء لا يستلزم وقوع تقابل التضاد أيضاً.

اذن اذا كان السهروردي يجيز وقوع التشكيك والاختلاف بالشدة والضعف في جوهر الأشياء، فمن المناسب انعام النظر في هذه الفكرة ودراسة كلمات بعض الشخصيات الفكرية في هذا المضمار.

محمد باقر الداماد الذي يُعد استاذ صدر المتألهين في العلوم العقلية لديه فكرة بهذا الشأن لا تنسجم مع رأي السهروردي قط. فهذا الفيلسوف الفقيه والفقيه الفيلسوف يعتقد بتساوي جميع أفراد الانسان في جوهر الانسانية وقوة الادراك، وأنهم ليسوا مختلفين فيما بينهم من هذا الحيث. ويرى ان الاختلاف الذي يظهر في فهم ودرجات ادراك الأشخاص، نابع من الاختلاف في الامور العرضية، ولا يرتبط بآلات القلب والدماغ وغيرهما.

الداماد يرى تساوي قوة ادراك الانسان بحسب مقام الذات في جميع الأفراد، ويشبهها بجوهر النار. فجوهر النار متساو في أصل الوجود، اما الاختلاف في المراتب الذي يلاحظ فيه، فنابع من الشرائط والمادة التي تظهر فيها شعلة النار[1].

ما ينبغي ان نشير اليه هو ان الداماد (الميرداماد) لم يكن هو الوحيد الذي أبدى مثل هذا الرأي، وانما ثمة آخرون يؤيدونه فيما ذهب اليه.

فخلال تلك الفترة التي أخذ فيها هذا الفيلسوف والفقيه الاسلامي يفكر بمثل هذه المسائل في مدينة من مدن الشرق، انبرى الفيلسوف الفرنسي المعروف ـ ديكارت ـ لدراسة هذه المسائل في مدينة من مدن الغرب.

ديكارت يعتقد بتساوي العقل والادراك في جميع الأفراد، ولا يوجد انسان هو اكثر عقلاً وادراكاً من غيره.

يقول هذا الفيلسوف في مطلع كتاب «المنهج في المقال» بأنه يمكن تقسيم العقل بين الناس أفضل من أي شيء آخر. ويعتقد بأن الاختلاف في الآراء الملاحظ بين الناس لا يعني ان البعض يتفوق عقلياً على البعض الآخر، وانما هذا نابع من الاختلاف في اسلوب استخدام الفكر والهدف الذي يسعى كل منهم لتحقيقه.

---

(١) تعليقات صدر المتألهين على «شرح حكمة الاشراق»، ص ٢٣٨.

ويعتقد ديكارت ايضاً ان امتلاك الذهن ليس كافياً، بل الأصل هو الطريقة الصحيحة في استخدام الذهن. فالذين يتحركون ببطء في الطريق يصلون الى الهدف ببطء وان ساروا في الطريق الصحيح[1].

على هذا الضوء يمكن ان نلاحظ نوعاً من التشابه بين ما ورد في كتاب «المنهج في المقال» لديكارت وما ورد في كتاب «التقديسات» للداماد.

صدر المتألهين عبر عن معارضته لاستاذه الداماد ورفضه لفكرته القائلة بتساوي نفوس الأفراد بحسب الذات، منسجماً في ذلك مع فكرة السهروردي على صعيد الاختلاف التشكيكي بين النفوس.

السهروردي يرى ان حيوانية الانسان أشد بكثير من حيوانية ذلك الحيوان الذي لديه حواس أقل وقوة محركة أضعف. ويرى صدر المتألهين الشيرازي صدق هذا الكلام ويقول بأن نفوس الحيوانات ليست متساوية قط.

هذا الفيلسوف الكبير يعتقد بأن نفوس الحيوانات لا تقع في درجة واحدة من حيث الشدة والضعف. كما لا يعتبر نفوس الأفراد الناطقة في مستوى واحد من حيث الشدة والضعف.

صدر المتألهين يؤكد على فكرته في تعليقاته على كتاب «حكمة الاشراق» ويدافع عن رأي السهروردي ويقول: كيف يمكن ان تتساوى نفس الرسول محمد (ص) في جوهر الوجود مع نفس أبي جهل؟

نفوس الأفراد من وجهة نظر صدر المتألهين، متساوية في مفهوم الانسانية ومعنى البشرية. وهذا ما يمكن ملاحظته في الآية القرآنية الكريمة التي تتحدث عن لسان الرسول (ص) قائلة: ﴿قل انما أنا بشر مثلكم يوحى اليّ﴾[2].

ما يمكن ان يُركّز عليه في هذا المضمار هو أن تساوي الأفراد في معنى البشرية

---

(١) سير الحكمة في اوربا، تأليف محمد علي فروغي، ص ١٢٩.
(٢) سورة الكهف، الآية ١١٠.

ليس غير منسجم مع تفاوتهم في مراتب الوجود والكمالات الانسانية. فالتفاوت بين النفوس والفواصل بين الأفراد، كبيرة الى درجة بحيث لا يمكن ان نجد نظيراً لها بين الموجودات الاخرى.

فمراتب وجود النفس وتطورات قلب الانسان، واسعة ومتنوعة الى درجة بحيث ان الفاصل فيما بينها بمستوى الفاصل بين الملاك والشيطان. فقلب الانسان مخلوق بالشكل الذي بامكانه ان يكون ديراً للراهب وكذلك مرعى للغزلان:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة   فديراً لغزلان وديراً لرهبان

ان سالكي طريق الحقيقة تحدثوا كثيراً عن تحولات القلب ولطائفه، ولكنّ الأمر المسلم به هو ان قامة المعنى طويلة جداً وقباء الكلام قصير في هذه المسألة.

صدر المتألهين، أحد الذين تحدثوا بالتفصيل عن نفس الانسان الناطقة، ودرسوا مختلف مراتبها. فهذا الفيلسوف ورغم انسجامه مع السهروردي في أصل مسألة التشكيك ومراتب النفس، إلّا ان طريقته وموقفه ازاء التشكيك يختلفان عما ذهب اليه السهروردي.

وجه التسمية في باب التشكيك

سبق ان اشرنا الى ان مسألة التشكيك قد طُرِحت لأول مرة على صعيد معنى الكلي وأقسامه، ثم امتدت الى أصعدة اخرى. ويُعد الحكيم المتأله شهاب الدين السهروردي من بين الذين طرحوها على صعيد المعنى الكلي الذي يدعوه بالمعنى العام.

يقسّم شهاب الدين المعنى العام أو الكلي الى قسمين هما:

١ ـ الكلي المتواطئ.

٢ ـ الكلي المشكك.

القسم الأول عبارة عن مفهوم عام أو كلي يصدق على امور كثيرة بشكل متساو، مثل معنى الأربعة الذي يصدق على جميع موارده الخاصة بشكل متساو. ويطلق السهروردي على هذا المعنى اسم العام المتساوق، وعلى كل مورد جزئي خاص من موارده اسم الشاخصة.

القسم الثاني عبارة عن معنى عام وكلي، لا يصدق على موارده الخاصة بشكل متساو، ويجري بصورة متفاوتة تحكي عن نوع من النقص والكمال. كمعنى البياض الذي لا يصدق على الثلج وعاج الفيل بشكل متساو. ويطلق السهروردي على هذا المعنى اسم العام المتفاوت.

هذا التفاوت الذي يُعد تفاوتاً بالشدة والضعف أو النقص والكمال، يكشف عن معنى التشكيك.

ولابد ان يطرح السؤال التالي نفسه: لماذا يُطلق الحكماء اسم التشكيك على التفاوت بالشدة والضعف أو النقص والكمال؟

يجيب قطب الدين الشيرازي ـ الشارح المعروف لكتاب «حكمة الاشراق» ـ على هذا التساؤل قائلاً: بما أن الكلي المشكك قريب من الكلي المتواطئ من جهة، ومن الكلي المشترك من جهة اخرى، فالشخص الذي يسعى لدراسته وتفحصه يواجه التساؤل التالي: هل هذا الكلي، من اقسام الكلي المتواطئ أم من اقسام الكلي المشترك؟

ان وقوع الشك في هذا المعنى أوجب ان يطلق عليه الحكماء اسم المشكك. كما ان أهمية معنى التشكيك، شيء يجب البحث عنه في هذا الشك ايضاً، لأن ما لديه تشكيك يؤلف نوعاً من الحقيقة التي ليست بالكلي المتواطئ ولا بالكلي المشترك.

فالذين لا يستطيعون أن يعتبروا المراتب الكاملة والناقصة للشيء، مختلفة في عين اتحادها، ومتحدة في عين اختلافها، لابد أن يوجهوا أذهانهم اما نحو المعنى

المتواطئ أو المشترك.

ما يستقطب الاهتمام هو أن يقال بأن الشيء المشكك غير متواطئ، ولا يصدق عليه عنوان المشترك، لكنه في ذات الوقت يحظى بخصوصيات المتواطئ والمشترك، لأننا لو اعتبرنا خصوصية المعنى المتواطئ اتحاداً، وخصوصية المشترك اللفظي اختلافاً في المعنى، ينبغي أن نقول بأن الحقيقة المشككة مثلها تتميز باتحاد المعنى المتواطئ، تتميز كذلك باختلاف المعاني المشتركة.

وعلى هذا الأساس ينبغي القول بأن حقيقة معنى التشكيك لا تخلو من نوع من التعقيد مع بساطتها.

وعلى ضوء ما ذُكر بمقدورنا أن نقول بأن ملاك التشكيك عبارة عن تحقق الحقيقة بالشكل الذي يعود ما به الاختلاف في المصاديق الى ما به الاتحاد بينها، وعودة ما به الاتحاد الى ما به الاختلاف.

هذا المعيار الذي يحظى بقبول الكثير من الحكماء اعم مما ذكره صدر المتألهين في كتاب الأسفار بعنوان ضابط التشكيك. فهذا الضابط عند صدر المتألهين يقوم على أساس وقوع التفاضل في مصاديق المعنى. والتشكيك عنده لا يتحقق إلّا اذا وُجد بين المصاديق نوع من التقدم والتأخر، أو الشدة والضعف، او النقص والكمال.

ولا ريب في وجود نوع من الاختلاف والتفاوت بين العلم والقدرة والارادة لدى واجب الوجود، والذي لا يمكن عدّه تشكيكاً على أساس الضابط الذي قدمه صدر المتألهين، لأن التفاضل بين المصاديق والتفاوت في الشدة والضعف أو التقدم والتأخر، أمر لا يصدق في مثل هذه الأحوال. وينطبق هذا الكلام على الخير والغاية وسائر الحقائق التي تدعى بالشؤون الوجودية.

لابد من الانتباه الى الأمر التالي وهو اذا لم يكن الاختلاف في مثل هذه الموارد قابلاً للتفسير عن طريق التشكيك، فلن يكون قابلاً للتفسير ايضاً من

خلال الطرق الثلاث السابقة والتي هي:

الاختلاف بتمام الذات، والاختلاف في بعض أجزاء الذات، والاختلاف بامور خارج الذات.

الاختلاف بين العلم والقدرة والارادة، وكذلك الاختلاف بين الخير والغاية وسائر شؤون الوجود، ليس من نوع الاختلاف بتمام الذات، ولا من نوع الاختلاف في بعض أجزاء الذات، ولا من نوع الاختلاف بامور خارج الذات. والشيء الوحيد الذي يمكن بواسطته تفسير مثل هذه الاختلافات هو مسألة التشكيك.

اذن اذا اعتبرنا ملاك التشكيك هو التفاضل والتقدم والتأخر بين المصاديق، طبقاً لما ذهب اليه صدر المتألهين في كتاب الأسفار الأربعة، فلابد من القول بأن الاختلاف في مثل هذه الأحوال خارج عن دائرة شمول التشكيك.

العلامة محمد حسين الطباطبائي يعتقد اننا لو اعتبرنا ملاك التشكيك عبارة عن عودة ما به الاختلاف الى ما به الاتحاد وبالعكس، لكان علينا ان نعتبر الاختلاف في العلم والقدرة والارادة وسائر شؤون الوجود، من موارد الاختلاف في التشكيك أيضاً.

ما يلزم ألا يحظى بالتجاهل هو ان صدر المتألهين استطاع ان يحل الكثير من المعضلات ويضع نهاية للبعض الآخر من خلال طرح مسألة التشكيك في الوجود.

الحكيم المتأله الشيخ شهاب الدين السهروردي اكد على مسألة التشكيك قبل صدر المتألهين بسنوات متمادية، وعدّها من المباحث الأساسية في الفلسفة. ولكن الذي وضع فاصلاً بين هذين الحكيمين الالهيين في هذه المسألة هو ان السهروردي وعلى ضوء اصوله الفلسفية بحث التشكيك بين الاشياء، في ذاتها وماهيتها. والدليل على هذا الأمر هو انه يعتبر الوجود بحسب الظاهر أمراً

اعتبارياً وانتزاعياً.

لابد من الاجابة في موضع آخر على التساؤل التالي: هل يعتبر السهروردي حقيقة الوجود امراً اصيلاً أم امراً اعتبارياً؟ ولكن الامر الذي ليس بالامكان انكاره هو ان هذا الفيلسوف المتأله اكد كثيراً على مسألة التشكيك في الذات، ووقف بشدة في وجه معارضيه.

ويمكن تلخيص الاختلاف ما بين السهروردي ومخالفيه في مسألة التشكيك، في اربع نقاط:

النقطة الاولى هو انه يرى جواز جميع انحاء التشكيك في باب الذات والذاتيات. بينما لا يجيز اتباع الحكمة المشائية أي نحو من أنحاء التشكيك في باب الذات والذاتيات. ويذهب بعضهم الى اعتبار عدم جواز الاختلاف بالتقدم والتأخر أو الأولوية في باب الذات والذاتيات، امراً بديهياً.

ان ادعاء البداهة من قبل بعض المشّائين، يبعث على التعجب، نظراً لابتعاده عن الحقيقة. ويبدو ان هذه الفئة من الحكماء لم تلتفت الى حقيقة الأنوار الجوهرية في العالم.

السهروردي يعتقد بأن حكماء ايران القديمة كانوا يعتقدون بتقدم بعض الانوار الجوهرية بحسب حقيقتها البسيطة على بعض الانوار الجوهرية البسيطة الاخرى.

يقول الحاج هادي السبزواري في ذلك بلغة الشعر:

الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشكك تعم
مراتب غنى وفقراً تختلف كالنور حيثما تقوى وضعف[1]

لابد من الالتفات الى ان السبزواري وتقليداً منه لصدر المتألهين يعتبر حقيقة التشكيك متمثلة في الوجود، ويعتبر الوجود في الواقع ونفس الأمر نوراً

---

(١) شرح المنظومة، النسخة الناصرية، ص ١٧.

حقيقياً. والدليل على اعتبار هذا الفيلسوف للوجود حقيقة النور واعتقاده بجريان احكام حقيقة النور في الوجود، هو انه يعتبر ضابط النور والوجود شيئاً واحداً.

من وجهة نظره، ضابط النور انه ظاهر في حد ذاته، ويُظهر غيره أيضاً. ويمكن ملاحظة عين هذا الضابط والملاك، في الوجود أيضاً. فالوجود ظاهر، وكذلك يُظهر غيره الذي هو عبارة عن الماهيات.

السهروردي يعتبر النور حقيقة واحدة، ويرى ان الاختلاف المشاهد في مراتبه ليس سوى نقص وكمال في نفس حقيقة النور. كما يعتبر النفس الناطقة نوراً مجرداً. وبما ان جميع الأنوار ذات حقيقة واحدة، تُعد النفس الناطقة، جزءاً من سلسلة الأنوار المدركة لذاتها[١].

النقطة الثانية هي انه لا يعتبر الاختلاف بين المراتب الشديدة والضعيفة في شيء ما، اختلافاً، ويرى ان جميع تلك المراتب متفقة ومتحدة في النوع.

المخالفون للسهروردي في هذه المسألة يقولون بأن المراتب الشديدة والضعيفة للشيء، متفاوتة في النوع، ويتم ذلك التفاوت والاختلاف بواسطة الفصل المقوم.

هؤلاء توسلوا بالاستدلال لاثبات ما ذهبوا اليه فقالوا: لو اشتدت ـ على سبيل المثال ـ مرتبة من مراتب السواد وأصبحت اكثر شدة من مرتبة اخرى، يمكن افتراض هذا الاشتداد والتكامل في صورتين: الاولى أن يقال بأن اشتداد اللون الأسود يتم عن طريق امر خارج عن ذاته. والثاني أن يقال بأن اشتداد السواد لا يتحقق إلّا عن طريق أمر ذاتي.

الفرض الأول لا يعد فرضاً منطقياً مقبولاً قط لأنه يستلزم ألا يتم الاشتداد والتكامل في السواد نفسه، بينما المفروض هو حدوث الاشتداد في السواد نفسه.

وحينما يُعد الفرض الأول غير منطقي، ينبغي حينذاك القول بأن ما هو متعين

---

(١) راجع: حكمة الاشراق، المجموعة الثانية لمصنفات شيخ الاشراق، ص ١٢٠.

في هذا الباب وجدير بالقبول هو الفرض الثاني. ولذلك ينبغي القول: ان اشتداد السواد لا يتم إلّا بواسطة الفصل المقوم الذي هو أمر ذاتي.

السهروردي يرفض هذا الاستدلال، وينقضه عن طريقين:

١ ـ كلما اشترك شيئان في أمر ذاتي، فلا يقتصر الاختلاف فيما بينهما على الفصل المقوم أو العرض الخارجي، اذ يوجد في مثل هذه الحالة شيء آخر يمكن ان يدعى بالاختلاف بالكمال والنقص في ذات الشيء.

٢ ـ كلما اختلف شيئان من حيث المقدار، فلا تتحقق أولوية المقدار الزائد على المقدار الناقص لا بواسطة الفصل المقوم ولا بواسطة عرض خارجي. فالخطان الطويل والقصير ورغم الاختلاف فيما بينهما، لا يخرجان عن حقيقة كونهما خطاً قط.

يقول السهروردي بهذا الشأن:

«وأما من قال «ان الحرارة اذا اشتدت فتغيرها في نفسها ليس بعارض فيكون بفصل»، أخطأ، فان الحرارة ما تغيرت بل محلها وأشخاصها. وأما الفارق بين اشخاصها فليس بفصل، فان جواب «ما هو» لا يتغير فيها ولا هو عارض، بل قسم ثالث من الكمالية والنقص»[1].

النقطة الثالثة هي ان السهروردي يعتبر التشكيك في الكم والتشكيك في الكيف تشكيكاً واحداً، ولم يضع فاصلاً بين هذين النوعين من التشكيك. فهو يرى: ان عدم صدق صيغة افعل التفضيل وسائر ادوات المبالغة في بعض الحالات، لا يسلب معنى التشكيك قط.

مخالفو السهروردي يعتبرون التشكيك في الكيف والكم نوعين مختلفين من التشكيك ولا يدرسونهما تحت عنوان واحد. هؤلاء ومن أجل اثبات رأيهم هذا يستعينون بالاستعمال العرفي والاطلاق اللغوي، ولا يجيزون التشكيك بالشدة

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٢٣٤.

والضعف في الاختلافات القليلة.

من وجهة نظر هؤلاء: الاختلاف بين الخط الطويل والخط القصير وان كان نوعاً من التشكيك، ولكن بما أن اطلاق عنوان «أشد» وصيغة المبالغة غير صادق في مثل هذه الحالة، فلا يصدق التشكيك بالشدة والضعف على الخطين الطويل والقصير أيضاً.

السهروردي يوجه الانتقاد لكلام هذا الفريق، ويقبّح للحكيم ان يستدل بالاستعمال العرفي والاطلاق اللغوي. ويقول بأن الاعتماد على الألفاظ والاستناد الى الكلمات امر لا يليق بالشخص الحكيم، فضلاً عن النقص الذي يعاني منه استدلالهم في عالم الألفاظ والكلمات. ففي محيط العرف واللغة رغم انه لا يجوز اطلاق عنوان «أشد» على وجود الخط، ولكن لو قال احد بأن طول هذا الخط أشد من طول ذلك الخط، لا يُعد كلامه قبيحاً.

اذن اذا كان مفهوم الطول ومفهوم الخط شيئاً واحداً، يمكن ان نقول بسهولة بأن شدة الطول وشدة الخط شيء واحد ايضاً. ويصدق هذا الكلام على الكم المنفصل أيضاً. ففي محيط العرف واللغة وان كان لا يجوز اطلاق عنوان «أشد» على وجود العدد، ولكن لو قال أحد ان العدد «٧» اكثر من العدد «٤» لما كان قوله مخالفاً لاستعمال أهل العرف. وبما ان كثرة الشيء عبارة عن عدده، فلابد أن تكون كثرة العدد عبارة عن شدته.

النقطة الرابعة هي ان السهروردي لا يحصر الاختلاف بالشدة والضعف والنقص والكمال ضمن اطار مقولة الكم ومقولة الكيف، ويرى جريان جميع أنحاء التشكيك، في الجوهر أيضاً.

نتائج التشكيك

قلنا فيما سبق بأن مسألة التشكيك ذات نتائج كثيرة، وأنها لعبت دوراً مهماً في وضع حد لبعض المشاكل الفلسفية والفكرية. وحينما طرح صدر المتألهين هذه

المسألة في باب الوجود واعتبر حقيقة الوجود حقيقة ذات مراتب ودرجات، كشف عن اهمية التشكيك اكثر من أي وقت آخر.

يُعد اثبات وحدة الوجود بطريقة معقولة وفلسفية، من آثار ونتائج مبدأ التشكيك. فالوحدة الحقيقية للوجود، مسألة عميقة وحافلة بالأحداث وحظيت باهتمام العرفاء والفلاسفة منذ القدم، وأُبديت فيها الكثير من الآراء والأفكار.

وحدة الوجود، من الاصول والمبادئ الاساسية سواء عند الفلاسفة أو عند العرفاء. ولكن الشيء الذي ليس هناك اختلاف فيه هو أن وحدة الوجود في شهود العرفاء ذات تفاوت اساسي عما هي عليه من وجهة نظر الفلاسفة.

العرفاء المسلمون ولاسيما أتباع مذهب محيي الدين بن العربي، مثلما لا يقولون بالكثرة في اصل الوجود، يعتبرون الكثرة في الموجودات أمراً موهوماً ايضاً.

الشيخ الاكبر محيي الدين بن العربي يعتبر الوجود والموجود أمراً واحداً، والتفاوت بين الاثنين كالتفاوت بين المشتق ومبدأ الاشتقاق. ولدى اتباع مذهبه كلام طويل بشأن وحدة الوجود والموجود، وسلّطوا الضوء على هذه الفكرة من خلال الاستعانة بالتشبيه والتمثيل في قالب النظم والنثر.

فنور الدين الجامي الذي يُعد من اتباع مذهب محيي الدين بن العربي تحدث في مواضع عديدة من كتاب اللوائح عن وحدة الوجود والموجود بشكل صريح معتبراً أية كثرة وثنوية امراً موهوماً لا يمت الى الحقيقة بصلة[١].

وتحدث سائر العرفاء المسلمين في هذا الموضوع أيضاً، وفسّر كل منهم هذه المسألة بطريقته الخاصة. ولا ريب في ان استعراض آراء العرفاء وأفكارهم في هذا المضمار ـ حتى ولو على سبيل الاجمال ـ يستلزم فرصة واسعة.

---

(١) راجع: لوائح الجامي، ط لاهور، باكستان، ص ٣٧ ـ ٣٨.

ويُعد الشيخ محمود الشبستري من بين القائلين بوحدة الوجود والموجود، رافضاً ضمن هذا الاتجاه اي نوع من الثنوية أو الكثرة.

كما تحدث جلال الدين الرومي المعروف بالمولوي عن وحدة الوجود والموجود بصورة مفصلة، ناسجاً خلال ذلك الكثير من القصص والحكايات التي تقرب المعنى.

كما يعد الشاعر والعارف الايراني الكبير حافظ الشيرازي، من بين الذين غاصوا في هذا البحر المتلاطم، وحصل على الكثير من الجواهر والأحجار الكريمة.

على هذا الضوء يتضح بما لا يقبل الشك بأن ما ذهب اليه الكثير من العرفاء في موضوع وحدة الوجود والموجود، لا يشبه ما حصل عليه صدر المتألهين عن طريق التشكيك. فاذا ما أردنا دراسة الوحدة والكثرة في باب الوجود والموجود، لا تخرج الاحتمالات العقلية ـ حسب رأيه ـ عن اربع صور:

١ ـ وحدة الوجود والموجود.

٢ ـ كثرة الوجود والموجود.

٣ ـ وحدة الوجود وكثرة الموجود.

٤ ـ كثرة الوجود ووحدة الموجود.

الصورة الرابعة ـ أي كثرة الوجود ووحدة الموجود ـ فضلاً عن انها خلاف المشهور، غير منسجمة مع الوجدان والعقل أيضاً. والصورة الثانية ـ أي كثرة الوجود والموجود ـ غير مقبولة من قبل أهل البصيرة، لأن هذا النمط من الكثرة لا يأخذ به سوى اولئك المحجوبين عن نور الوحدة، والواقعين في اطار العامة.

الصورة الاولى ـ أي وحدة الوجود والموجود ـ تؤلف مشرب العرفاء والصوفية، ولا يمكن أن نجد لها موقعاً راسخاً في دائرة الفكر الفلسفي، لأن الفلسفة تقوم على فرض نوع من الكثرة التي أقلها الكثرة بين العالم والمعلوم.

الذين يتعاملون مع المنطق والفلسفة، لابد لهم من التمييز بين العالم والمعلوم كي يتاح لهم القيام ببحوثهم حول الحقيقة والعالم. والدليل على هذا الأمر هو أن الوجود ـ أي العين الخارجية التي نُخبر عنها ونفكر بها ـ يختلف عنا دائماً. فنحن كعامل مفكر، نفكر في الوجود كموضوع لفكرنا. أي ان الانسان موجود يفكر في غيره وفي نفسه. وفي مثل هذه الحال يتحول «أنا» المفكر الى موضوع التفكير.

وفي مثل هذه الحال ايضاً يصطبغ الانسان بحالة ثنائية، أي يتحول الى عامل مفكر، وموضوع فكري. فالأمر المعقول أو الموضوع الفكري قد يكون حقيقة ندركها بحواسنا، وقد يكون من نتاج الخيال لا غير.

والامور التي تشغل نفسنا المدركة، قد تكون موجودة خارجنا، وقد تكون في باطننا. ومهما كان الافتراض، لا يوجد عاقل بدون معقول، ولا يتحقق معقول بدون عاقل.

المعرفة تحصل بالطريقة التالية وهي ان نفكر بأشياء العالم، فحينما نفكر في أنفسنا، ونجعل النفس أو الذات موضوع التفكير، يحدث في الحقيقة انفصال بين عنصرين، وتظهر حالة ثنائية[1].

وعلى ضوء ما سبق من السهل القول بأن القسم الاول من الأقسام الأربعة السابقة غير قابل للاثبات عن طريق العقل والفلسفة ولابد من البحث عنه ضمن دائرة الشهود والتصوف. وعليه ما يمكن اثباته عن طريق العقل والفلسفة هو القسم الثالث فقط.

لابد من الانتباه الى الأمر التالي وهو: ان هذا القسم ـ أي وحدة الوجود وكثرة الموجود ـ يمكن ان يفسر بطريقتين: الاولى معروفة بذوق التأله ومنسوبة الى بعض المتألهين. فهؤلاء يعتقدون بأن حقيقة الوجود واحدة وقائمة بالذات،

---

(١) مقدمة على الفلسفة، تأليف ياسبرس، ترجمة د. اسد الله مبشري.

ولا مجال للكثرة اليها. ويرون ان الوجود مثلما ليس لديه انواع وأفراد مختلفون، ليس لديه مراتب مختلفة ايضاً.

ويريد هؤلاء بالكثرة في الموجودات هو انتساب الماهيات الى الوجود. ومعنى كلامهم هو ان اطلاق عنوان الموجود على الماهيات الموجودة، كاطلاق عنوان التامر على بائع التمر، والعطار على بائع العطور.

الطريقة الاخرى التي تفسر بها وحدة الوجود وكثرة الموجود، هي ذلك الشيء الذي ينسجم فيه الواحد والكثير، ويرسم مسألة التشكيك العميقة ذات المحتوى الغني. وسبق ان ذكرنا بأن الوحدة والكثرة منسجمتان وقابلتان للاجتماع بسهولة في باب التشكيك.

الكثرات التي يمكن ملاحظتها في أنواع التشكيك تعد من خصوصيات الوحدة ولا يمكن أن تتعارض معها. فالكثرة التشكيكية تؤلف نوعاً من الكثرة التي ليس لا تتعارض مع الوحدة فحسب، وانما تؤكدها ايضاً.

والدليل على هذا الأمر هو ان ما به الاختلاف من التشكيك ليس سوى ما به الاتحاد فيها. فحينما تنبع الكثرة من ينبوع الوحدة الرقراق، كيف يمكن اعتبارها منافيةً للوحدة او متعارضة معها؟

خصوصية التشكيك هي: كلما كان الشيء ممتداً في وحدته وبساطته، كلما كان أوضح في الكثرة. اي: مثلما يعمل اتساع الوحدة ـ في باب التشكيك ـ على اتضاح الكثرة، تعمل الكثرة الاكبر على اتساع الوحدة ايضاً. او كما يقولون: «كلما كان الشيء في الكثرة أوفر، فهو في الوحدة أوغل»

سبق ان ذكرنا بأن نظرية التشكيك قد طرحت لأول مرة من قبل قدماء الحكماء الايرانيين، في موضوع النور، وأخذ بها الحكماء المسلمون.

صدر المتألهين، ونظراً لاعتقاده بأن النور الحقيقي يمثل حقيقة الوجود، فقد أثار هذه النظرية على صعيد الوجود معتبراً حقيقته حقيقة ذات مراتب.

يقسم صدر المتألهين وأتباعه مسألة التشكيك الى قسمين: التشكيك العامي، والتشكيك الخاصي.

التشكيك العامي عبارة عن ذلك النوع من التشكيك الذي يمثل ما فيه التفاوت طبيعة المشكك، ولا يعد ما به التفاوت تلك الطبيعة نفسها، كالاختلاف بين ضوء الشمس وضوء القمر، حيث التفاوت يتمثل في طبيعة الضوء، بينما يكمن عامل التفاوت في الخصوصية الجسمانية للقمر والشمس.

التشكيك الخاصي عبارة عن ذلك التشكيك الذي يعد فيه «ما به التفاوت» عين «ما فيه التفاوت»، ولا يتدخل في هذا الأمر أي عامل آخر. فالزمان ـ على سبيل المثال ـ حقيقة مشككة، يعد ما به التفاوت فيها عين ما فيه التفاوت.

التقدم والتأخر في الزمان، وان وقع في الزمان نفسه، إلّا ان عامل التقدم او التأخر الزماني هو الزمان نفسه لا غير. بتعبير آخر: مثلما تمثل حقيقة الزمان ظرف التقدم والتأخر، يعد الزمان نفسه عامل التقدم والتأخر في الزمان ايضاً.

اولئك الذين يعتقدون بالتشكيك في حقيقة الوجود، ويعتبرون مراتبه ودرجاته المختلفة مراتب تشكيكية، يعتقدون كذلك ان التشكيك فى الوجود، تشكيك خاصي.

فلو شاء هؤلاء ان يرسموا التشكيك في الوجود على هيئة شكل هندسي، يرسمون مخروطاً يمثل رأسه مرتبة واجب الوجود.

لاريب في ان صدر المتألهين يعتقد بالتشكيك الخاصي في الوجود، ويعتبر الوجود حقيقة ذات مراتب. وقد عبر هذا الفيلسوف عن هذه الفكرة في معظم آثاره. ورغم ذلك هناك سؤال لابد من الاجابة عليه وهو: هل يجري التشكيك في نفس حقيقة الوجود أم في ظهور الوجود فقط؟

الاجابات التي أعطيت كثيرة ومتباينة. كما ان عبارة صدر المتألهين ليست واضحة بهذا الشأن، ويلاحظ فيها بعض الابهام والغموض. بعضها تدل على انه

يقول بالتشكيك في ظهور الوجود ويعتبر واجب الوجود نفس حقيقة الوجود، وجميع الممكنات مظاهر لواجب الوجود.

في بعض عبارات وكلمات صدر المتألهين الاخرى، يمكن ان نلاحظ بصراحة جريان التشكيك في نفس حقيقة الوجود. فقد اورد هذا الفيلسوف الكبير في كتاب «الشواهد الربوبية» عبارة تستقطب الاهتمام يقول فيها:

«.. فهو (الوجود) مع كونه امراً شخصياً متشخصاً بذاته ومشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية مما يجوز القول بأنه مختلف الحقائق بحسب الماهيات المتحدة، كل منها بمرتبة من مراتبه ودرجة من درجاته سوى الموجود الأول الذي لا يشوبه ماهية أصلاً لأنه صريح الوجود الذي لا أتم منه...»[1].

وهكذا نراه ينزه الموجود الأول ومرتبة واجب الوجود عن كل محدودية وماهية ويعتبره وجوداً صرفاً.

(١) الشواهد الربوبية، ط حجرية، ص ٤.

معيار الحاجة الى العلة في نظر السهروردي

اولئك الذين لديهم اطلاع على مذهب الفلاسفة والمتكلمين المسلمين يعلمون جيداً بأن هذين الفريقين يختلفان فيا بينهما بشأن معيار الحاجة الى العلة، ولا يتفقان بهذا الشأن.

الفلاسفة يعتقدون بأن معيار الحاجة الى العلة في سائر الموجودات هو الامكان. فن وجهة نظرهم: الشيء بحاجة الى العلة لأنه ممكن بحد ذاته، ونسبته الى الوجود والعدم متساوية.

المتكلمون يرفضون هذا الكلام ويرون أن الحدوث هو المعيار في الحاجة الى العلة. ولا يتحقق معنى الحاجة بدون الحدوث الذي هو الظهور بعد العدم.

وثمة كلام طويل حول هذه المسألة وحول الأدلة التي أقامها الفلاسفة والمتكلمون بهذا الشأن.

ما هو محل البحث وموضوع الكلام هنا، هو أن للحكيم المتألّه شهاب الدين السهروردي رأياً آخر يختلف عن رأي سائر المتكلمين والفلاسفة. فهذا الفيلسوف الاشراقي يرى أن النقص والقصور في المرتبة و المعيار في الحاجة الى العلة، في باب الأنوار المجردة والعقول المفارقة.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان كلام السهروردي هذا يقوم على أساس النقص والكمال، ولذلك يمكن عده من نتائج التشكيك ومعطياته.

هذا الفيلسوف لا يعتبر الأنوار المجردة حقائق متباينة، ويحصر الاختلاف فيا بينها ضمن دائرة النقص والكمال فقط. ودرس السهروردي الأنوار المحسوسة في

باديُ الأمر معتبراً الفاعل او القابل مصدراً لكمالها أو نقصها. فاختلاف الأنوار المحسوسة يكون من ناحية الفاعل أحياناً، ولا يتدخل في ذلك أي عامل آخر.

ويصدق هذا الكلام حينما يكون القابل الواحد محلاً لاشعاع مختلف الأنوار. فالجدار الواحد ـ مثلاً ـ مكان يشع عليه ضوء الشمس وكذلك الضوء الضعيف المنبعث من مصباح ما. ولاريب في ان الضوء الذي يشع من الشمس على الجدار أشد بكثير من الضوء المنبعث من المصباح الصغير. ولاريب في ان الاختلاف ما بين هذين الضوئين، ليس بسبب القابل.

في بعض الأحيان يكون اختلاف الانوار بسبب القابل ولا يمكن اسناده الى فاعل النور او الضوء. ويصدق هذا الكلام حينما يعكس النور الواحد على مواضع تختلف فيما بينها من حيث الانصقال. فضوء الشمس يشع بشكل واحد على الزجاج والحجر. ولكن الضوء المنعكس عن الزجاج أشد بكثير من الضوء الذي ينعكس عن الحجر. ولا ينبغي البحث عن سبب هذا الاختلاف في فاعل النور، وانما في قابله.

اذن ما يعد منشأً لهذا الاختلاف هو خصوصية القابل.

ان منشأ اختلاف النور، متعدد بالنسبة للأنوار المحسوسة، لأن الاختلاف في هذه الأنوار مثلما يتحقق من ناحية الفاعل في بعض الموارد، كذلك يتحقق من ناحية القابل في بعض الموارد الاخرى.

اما على صعيد الأنوار المجردة، فلا يشار الى القابل بشيء، لأن هذه الأنوار ليس لديها قابل. وعلى هذا الأساس فان أي اختلاف أو كمال أو نقص يتحقق في الانوار المجردة ـ عدا نور الأنوار ـ،مرده الى الفاعل.

وقد يطرح البعض السؤال التالي ضمن هذا الاطار: اذا كانت كل مرتبة من مراتب النور الكمالية مرتبطة بفاعلها ويمكن تفسير الاختلاف في الأنوار عن هذا الطريق، فكيف يمكن التحدث عن نور الأنوار؟

رغم ان السهروردي لم يثر هذا السؤال بشكل صريح، ولكن لاريب في انه كان على معرفة بـه، وقـد أجـاب عـليه بشكـل ضـمني. وخـلاصة اجـابة السهروردي على هذا السؤال هي:

ان ملاك الحاجة الى العلة اما الامكان، او الحدوث، او النقص والقصور في مرتبة النور. فاذا لم يكن الموجود حادثاً، ولم يكن ممكن الوجود، وكان منزهاً عن كل نقص وقصور في المرتبة، فكيف يمكن عده بحاجة الى العلة؟

بتعبير آخر:

رغم ان واجب الوجود مشترك في المـعنى مـع سـائر المـوجودات، إلّا ان وجوده الواجبي غير متناه من حيث الشدة والقـوة. والذي لاريب فـيه هـو: الموجود الذي هو غير متناه ولا محدود من حيث الشدة والقوة، فـلن يكـون بحاجة الى المحدد قط.

اذن فالشيء الذي لا محـدد له، لا علة له ايضاً. عكس نقيض هذه القضية هو: الموجود الذي لديه عله، لن يكون بسيطاً وغير محدود.

عبارة السهروردي بهذا الشأن هي:

«والنور المجرد لا قابل له. فما وراء نور الأنوار. كماله ونقصه يكون بسـبب رتبة فاعله. وكمال نور الأنوار لا علة له، بل هو النور المحض الذي لا يشوبه فقر ولا نقص»[1].

هذه العبارة توحي بأنه لا يقول بماهية للعقول المفارقة والأنوار المجردة، لأنه حينما يقول بشكل صريح «النور المجرد لا قابل له» فمعنى كـلامه هـو ان هـذه الأنوار لا قابل لها.

اذن لو اعتبرنا فكرة السهروردي بشأن نفي الماهية او أي قابل آخر عـن النور المجرد، فكرة معتبرة، لكان بالامكان القـول بأن مـعيار حـاجة الأنـوار

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٣١٩.

المجردة الى العلة، ليس الامكان، لأن الامكان من لوازم الماهية، والماهية مسلوبة بحسب الفرض عن الأنوار المجردة.

كذلك لا يعد الحدوث معياراً أو ملاكاً في حاجة هذه الأنوار الى العلة، لأن الحدوث طبقاً لما ذهب اليه المتكلمون لا يصدق على الأنوار المجردة، وعليه يعتبر النقص والقصور في المرتبة، معيار حاجة الانوار المجردة الى العلة.

لو ادعى أحد بأن الداماد ـ استاذ صدر المتألهين في الفلسفة ـ قد وقع تحت تأثير السهروردي في قوله بالحدوث الدهري، والحدوث السرمدي، لما كان ادعاؤه باطلاً.

وعلى ضوء ما أورده السهروردي بشأن مبدأ التشكيك في الأنوار المجردة، يمكن ان نقول بأن امتياز نور الأنوار عن النور الأول، يتمثل في الكمال والنقص لا غير.

ويثير صدر المتألهين اشكالاً طالماً اثاره في حضور استاذه الداماد وسائر الحكماء إلّا انه لم يحصل على اجابة شافية. ويتلخص هذا الاشكال في: هل يمكن تصور مرتبة من النور اخرى بعد مرتبة نور الانوار وقبل مرتبة النور الأول؟ فاذا كان هناك نور آخر قابل للتصور بعد مرتبة نور الأنوار وقبل المرتبة الاولى، فلابد ان يصدر ذلك النور قبل النور الأول طبقاً لقاعدة امكان الأشراف. واذا كان هناك نور متصور بعد مرتبة نور الأنوار وقبل مرتبة ذلك النور، فسوف يتكرر ذلك السؤال ويتطلب اجابة مناسبة. وتستمر عملية السؤال والاجابة بهذه الطريقة الى ما لا نهاية. فاذا كانت الاجابة على هذه التساؤلات بالايجاب، سنواجه اشكالين: الاشكال الاول هو أن الأنوار غير المتناهية بالفعل والمرتب بعضها على البعض الآخر، محصورة بين حاصرين. والذي لا شك فيه هو أن الامور غير المتناهية بالفعل، غير محصورة بين حاصرين، أي بين المبدأ والمنتهى، قط.

الاشكال الثاني، يلزم عن ذلك ان يكون ما فرضناه معلولاً اولاً، ألا يكون

معلولاً اولاً. ولا ريب في ان هذا الأمر خلاف للفرض، ولذلك لا يعد امراً معقولاً.

اذن لو قيل اننا يمكن ان نتصور نوراً آخر بعد مرتبة نور الأنوار وقبل مرتبة النور الأول، يلزم عن ذلك ان يتساوى المعلول الأول من حيث الشدة وعدم التناهي مع واجب الوجود، ويزول التفاوت بين الواجب والممكن.

وانبرى صدر المتألهين لحل هذه الاشكال بطريقته الخاصة. ويمكن تلخيص ما ذهب اليه بهذا الشأن كما يلي:

ان كل نور من الأنوار المجردة وكل عقل من العقول المفارقة غير محدود بحد، ولذلك يتمتع كل نور من هذه الأنوار بسعة كبرى بحيث لديه مراتب غير متناهية بحسب مقام الفرض والقوة.

من خصوصيات الأنوار المجردة هي ان كل واحد منها لديه جهتا الكمال والنقص. وتتصل جهة الكمال في كل نور من هذه الأنوار بجهة النقص التي في النور الذي فوقها. وتتصل جهة النقص في كل نور منها بجهة الكمال في النور الذي دونها.

ولابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان هذا الكلام لا يصدق على نور الأنوار، لأنه لا يمكن تصور نور آخر فوق نور الأنوار كي يمكن عده متصلاً بالنور التالي.

ويعتقد صدر المتألهين خلال تلك الاجابة أيضاً بأن لدى كل مرتبة من مراتب الكمال، أنوار جميع الكمالات التي ما دونها.وعليه يتمتع واجب الوجود بجميع كمالات الوجوب ولا وجود للنقص والفقدان في ذاته المقدسة.

ولدى العقل الاول ايضاً جميع الكمالات التي ما دونه، ولذلك يصدر منه العقل الآخر وكذلك النفس والخيال والحس الى مرتبة الطبع والجرم والهيولى. فيتألف نظام الوجود بدءاً بأعلى مقام عقلي وانتهاءً بأدنى مرتبة، وهي المرتبة

الهيولانية.

ويصدق هذا الكلام على جميع العقول والنفوس أيضاً. وعليه لا يمكن ان نجد أية درجة من درجات الوجود إلّا وقد هبطت من مقام الفعلية الى مرتبة القوة وظهرت في ميدان الوجود. كذلك طبقاً لقاعدة امكان الأشرف، لا يتحقق أي خلاء عقلي بين الأنوار المجردة ومراتب العقول.

ويصدق هذا الكلام على الموجودات الجسمانية، حيث لا يوجد ـ بحكم البرهان ـ بين الموجودات الجسمانية أي خلاء مقداري.

ويشير صدر المتألهين كذلك الى نقطة مهمة وهي: اننا وبعد اثبات واجب الوجود، لا دليل لدينا على اثبات الجواهر العقلية سوى مشاهدة مختلف الآثار والأوضاع فمشاهدة كل فلك من الأفلاك وجرم من الأجرام السماوية وما فوقها وما تحتها، لدليل على ان كل واحد منها مستند الى قوة فعالة وموجود متعال.

اذن فاختلاف الأنوار المجردة والعقول المفارقة، منطلق من الاختلاف المشاهد في الأجرام العالية وما دونها.

وعلى ضوء ما ذهب اليه صدر المتألهين بهذا الشأن يمكن القول:

لا يمكن التحدث عن بداية الأنوار المجردة والعقول المفارقة إلّا اذا تم الحديث عن بداية مختلف الأجرام. ولذلك ينبغي القول بأن تعداد العقول المفارقة غير قابل للدراسة إلّا على أساس تعداد مختلف الأجرام.

لابد من التنويه الى الأمر التالي وهو: هناك مسلكان فلسفيان، انبرى كل مسلك منهما لدراسة هذه المسألة بطريقته الخاصة. فقام أحدهما بدراسة تعداد الانوار والعقول المجردة على أساس تعداد الأجرام الفلكية، بينما لم يلتفت المسلك الآخر الى الأجرام الفلكية، وانما درس اختلاف الانوار والعقول المجردة فقط على أساس تعداد الاجرام النوعية.

من المناسب ان نورد عيناً بعض عبارات صدر المتألهين في هذه المسألة:

«لا يخفى ان دليلنا على اثبات وجود الجواهر العقلية بعد الوجود الأول مشاهدة الآثار المختلفة كالأفلاك وما فيها وما تحتها. فبحسب كل اثر ووضع مخصوص تثبت قوة فاعلة مخصوصة بازائها، وبحسب اختلافه يكون اختلافها... ومن هاهنا علم ان العقول تبتدي من حيث تبتدي الأجرام لا قبلها، وعددها عدد الأجرام»[١].

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، تعليقات، ص ٣١٨.

المعلول الدائم والمعلول غير الدائم

ان الاعتقاد بمسألة التشكيك، من بين الامور التي كان لديها تأثير شديد على فكر السهروردي، وكشفت عن نفسها في آثاره وكلماته في مناسبات عديدة.

وانبرى هذا الفيلسوف لمخالفة المتكلمين في مسألة فعل الله ولزوم سبق العدم، ووجه الانتقاد لآرائهم وكلماتهم.

المتكلمون الذين وصفهم السهروردي بجماعة من العوام، يعتبرون سبق العدم شرطاً اساسياً في مفهوم الفعل.

المتكلمون يعتقدون ان الفعل الارادي والاختياري لا يتحقق في الخارج إلّا اذا سبقه عدم. ويرون ان الارادة، وسبق العدم، من الشرائط الأُساسية اللازمة في مفهوم الفعل.

السهروردي لا يعتبر الارادة دخيلة بشكل أساسي في مفهوم الفعل ولم يعتبر سبقها بالعدم، فعل الفاعل ايضاً.

السهروردي يعتقد ان سبق العدم من لوازم بعض الأفعال، وليس له تأثير على ماهية ومفهوم الفعل. اي ان ما يقوم به الفاعل هو نفس الفعل، ولا يمكن ان يعد سبق العدم على الفعل، فعلاً لفاعل.

ولا ريب في ان من غير المعقول ان يتم فعل ما في ظرف الزمان بدون أن يكون ذلك الفعل مسبوقاً بعدم، ولكن لو قال أحد بأن الفاعل يمكنه ان يؤدي فعله بدون سبق العدم، ينبغي القول ان هذا الشخص يعترف بدوام الفعل. اذن لو اعتقد أحد بامكانية قيام الفعل بدون سبق العدم، فمعنى كلامه هذا هو ان سبق

العدم لا يمكن أن يعد فعل الفاعل.

السهروردي يقول بأن الموجود حينما يقسم الى علة ومعلول، فالمعلول يقسم أيضاً الى دائم وغير دائم. ويمكن القول من جهة اخرى ايضاً: اذا كان الموجود قابلاً للتقسيم الى دائم وغير دائم، فالدائم قابل للتقسيم أيضاً الى معلول وغير معلول.

اذن لو درس مفهوم «الوجوب بالغير» دراسة دقيقة لاتضح ما يلي: مثلما ينسجم هذا المفهوم مع السبق بالعدم، ينسجم كذلك مع الدوام وعدم السبق بالعدم أيضاً.

ولو قال أحد: يمتنع تحقق الفعل بدون سبق العدم، لقيل في الرد عليه: ان هذا الامتناع ليس من ناحية مفهوم الفعل، وانما ينبغي البحث عن دليل آخر له.

اذن ينسجم معنى «الوجوب بالغير»، مع سبق العدم، وكذلك يصح بدون سبق العدم. والذي لاريب فيه هو ان ما هو موجود بشكل دائم، موجود كذلك في وقت من الأوقات أيضاً. ولكن الذي هو موجود في وقت من الاوقات، لا يلزم ان يكون موجوداً في جميع الأوقات وبشكل دائم.

والنتيجة التي يمكن التوصل اليها من خلال هذه المقدمات هي أن اطلاق «الوجوب بالغير» على المعلول الموجود بشكل دائم أولى من اطلاقه على المعلول الذي هو موجود في بعض الأوقات.

وفي مثل هذه الحال يتضح الدور الذي تلعبه مسألة التشكيك، وينكشف استناد السهروردي اليه في دوام فعل الحق.

بعض العبارات التي أوردها السهروردي بهذا الشأن كالتالي:

«ومفهوم وجوب الوجود بالغير لا يمنع وجوب الوجود به وقتاً ما ودائماً، وان امتنع الدوام على مذهب الخصم فذلك ليس لمفهومه. والشيئان اللذان يحمل عليهما محمول واحد وان لأحدهما دائماً وللأخر وقتاً ما ولا يوجد لما هو وقتاً

ما إلّا وقد توجد لما هو له دائماً. ويصح أن يقال على ما هو له دائماً انه له وقتاً ما، ولا يصح ان يقال على ما هو له وقتاً ما انه له دائماً. فالذي هو له دائماً أحق بحمله عليه. فالمعلولية والوجوب بالغير على ما هو معلول ودائم الوجود بالغير أحق».

اذن يقوم استدلال السهروردي بشأن دوام فعل الحق على مبدأ التشكيك. ولذلك من الأجدر اطلاق عنوان الوجوب بالغير على المعلول الدائم بدلاً من اطلاقه على المعلول المسبوق بعدم.

من التقسيمات المتداولة في باب الوجود، ان يقال: الموجود اما غني او فقير. الموجود الغني عبارة عن الموجود الذي لا في ذاته بحاجة الى الغير ولا في كماله. ويصدق خلاف هذا الكلام على الموجود الفقير. فالموجود الفقير هو الموجود الذي بحاجة الى الغير اما في ذاته او في كمال ذاته. وكل ما هو فاقد للكمال، فقير ومحتاج.

لا يعد الموجود غنياً مطلقاً إلّا اذا كان مالكاً للأشياء. ويرى السهروردي ان الغني المطلق هو ذلك الموجود الذي لو فرضنا ان هناك موجوداً آخر مثله في الغنى، لكانت حاجة هذا الموجود الى الغني المطلق أشد، لأنه كلما كان ذلك الموجود اكثر استغناء، كانت درجة حاجته الى ذلك الغني المطلق اكبر.

ولو قال أحد بأن الموجود الآخر الشبيه بالغني المطلق، غير محتاج الى الغني المطلق، يلزم ان يكون ذلك الغني المطلق فاقداً لنوع من الكمال، ولا يعد بالتالي غنياً مطلقاً.

اذن اذا كان هناك غني مطلق في دار الوجود، لابد ان يكون واحداً. فما كان واحداً كان واجب الوجود، وما كان غير ذلك، كان ممكن الوجود.

فكما يعود حاصل معنى الغنى المطلق الى وجوب الوجود، كذلك يعود حاصل معنى الفقر الى الامكان او ما هو ظاهر من الامكان.

يقول السهروردي:

«فان كان في الوجود غني مطلق او ملك مطلق فيجب ان يكون واحداً، وهو واجب الوجود، وغيره ممكن...»[١].

اذن يعتبر السهروردي فرض الغنى المطلق فرضاً لوحدة الوجود ووجوبه. أي انّ هذين المعنيين، لا ينفك أحدهما عن الآخر. فهو يعتبر ما هو غني مطلق، واحداً وواجب الوجود، لذلك من لا يتمتع بوجوب الوجود، لا يتمتع بالغنى المطلق.

هذه الفكرة خضعت للدراسة والاستقصاء في كتب وآثار العديد من الحكماء الالهيين وبمختلف الصور وشتى الانحاء. فالاسقف المسيحي المعروف «أنسلم»[٢]، يستعين بهذه الفكرة فيقدم برهانه المعروف في اثبات الوجود من خلال افتراض الكمال المطلق.

خلاصة هذا البرهان كالتالي:

اذاكان باستطاعة الانسان ان يفترض الكمال المطلق فينبغي ان يتحقق هذا الكمال، اذ لو كان الكمال المطلق معنى ذهنياً فقط وغير متحقق في الخارج، يلزم عن ذلك ألا يعد كمالاً مطلقاً ما فُرض انه كمال مطلق.

بتعبير آخر: من المحال فرض الكمال المطلق بدون تحققه في الواقع ونفس الأمر، لأن ما هو موجود في ذهن الانسان لا يعد كمالاً مطلقاً. فحينما يقع الكمال المطلق مفروضاً، لا يمكن أن يقال بأن ما وقع مفروضاً ليس سوى أمر ذهني، لأن ما في الذهن، لا يعد كمالاً مطلقاً.

ما اورده السهروردي بهذا الشأن لا يشبه ما ذهب اليه القديس انسلم، لكن

---

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى، ط اسطنبول، ص ٤٢٨.

(٢) Anselm ولد هذا الفيلسوف عام ١٠٣٣ وتوفي عام ١١٠٩. راجع كتاب:
Abictionary Of Philosophy.

الذي لاريب فيه هو ان هذا الفيلسوف بادر الى اثبات واجب الوجود، عن طريق التشكيك ومن خلال الاستناد الى مراتب الكمال والنقص.

ويتحدث السهروردي عن معنى الجود من خلال طرح معنى الغنى المطلق. ويقول بأن الجود عبارة عن اعطاء ما هو جدير بالاعطاء، لا من اجل بلوغ شيء آخر.

اذن لا يعد جوداً لو اعطى احدهم شيئاً لا يستحق الاعطاء، او لو اعطى شيئاً يستحق الاعطاء ولكنه يهدف الوصول الى شيء آخر.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو لو أعطى أحدهم شيئاً ما في مقابل انتظار الحصول على شيء آخر، فلا يعد ذلك الشخص موجوداً كاملاً ومستغنياً، حتى وان كان بانتظار المدح والثناء لاغير.

اذا كان فعل شيء ما أفضل عند الفاعل من عدم فعله، هناك صورتان قابلتان للتصور:

الاولى ان يمتنع الفاعل عن فعل ذلك الشيء. ولاريب في فقدان الفاعل لبعض الكمالات في مثل هذه الحال.

الثانية ان يفعل الفاعل كل ما هو أفضل له وأولى. ولاريب في ان الفاعل سيحصل على بعض الكمالات في مثل هذه الحال، ولكن الأمر الذي لاريب فيه هو ان ما كان كماله مرتبطاً بالغير، يُعد فقيراً في حد ذاته.

وتحدث الحكماء والمتكلمون كثيراً عن فعل الله وغرضه من القيام بالفعل، ولكن ظل السؤال التالي على قوته وهو: ما هو غرض الله من تنفيذ الفعل وكيف يمكن تبريره عقلياً؟

ان نفي الغرض وسلب الدافع عن فعل الحكيم، امر لا ينسجم مع الأُصول والمبادئ العقلية.

كما لا يعد الغرض او الدافع الزائد على الذات، امراً معقولاً بالنسبة لفعل الله

لأنه اذا كان غرض الفاعل زائداً على ذاته، يلزم ان يكون الفاعل فقيراً في مقام الذات، وبحاجة الى الغير.

اولئك الذين ارادوا الاجابة على هذا التساؤل ودفع الاشكال المذكور، استعانوا بكثير من الطرق، وقدموا العديد من الآراء والأفكار.

يقول البعض ان الفاعل المختار بمقدوره انتخاب أحد أمرين متساويين بدون أن يكون هناك مرجح او دافع في هذا الانتخاب. ويستعين هؤلاء بالعديد من الأمثال ويتخذونها سنداً لصحة ما يذهبون اليه. ومنها المثال التالي:

حينما يهرب رجل من خطر كبير ثم يجد أمامه طريقين متماثلين في كل شيء فانه لا يتلكأ في انتخاب أحدهما بدون ان يكون هناك أي مرجح في هذا الانتخاب.

ويقول البعض الآخر: ان الارادة نفسها بمثابة مرجح، ولا تحتاج الى مرجح آخر. ومعنى كلام هؤلاء هو ان الفاعل المريد المختار، يقوم بفعله بنفس ارادته، ولا يلتفت الى أي غرض زائد على ارادته.

وينبغي القول في الفكرة الاولى بأنها مجرد ادعاء لا يملك أي دليل، لأن الشخص الذي يهرب من الخطر ويواجه طريقين متماثلين، لابد ان يتوقف في مكانه اذا لم يكن لديه أي مرجح في الواقع ونفس الامر.

ويعتقد السهروردي بتأثير بعض الأسباب والعلل الفلكية والسماوية ويعتبرها مرجحة للامور. وحقيقة الأمر هي اننا لا يمكننا الغاء حكم العقل بمشاهدة الظاهرة الخارجية التي نجهل أسبابها وعللها الحقيقية.

هذه الفكرة، أثارها السهروردي تحت عنوان «ضابط»، وقال فيها: «ضابط: واللاأولوية انما تستعمل في شيء نسبته الى الأشياء بالاقتضاء واحد لذاته من جميع الجهات أي ماهية كانت. وأما اذا كان في عالم الاتفاقات والأسباب المغيبة فلا يمكن دعوى ذلك، كمن قال ان العطشان الذي عنده مياه تستوي نسبتها

اليه، لا يتصور أن يشرب واحداً قط لعدم الأولوية بالنسبة اليه، ولا يعلم ان عدم الأولوية وان صح بالنسبة اليها، فها هنا أسباب اتفاقية فلكية ولكنها غائبة غير ثابتة تخصص واحداً لهيئة سماوية اقتضت لخصوصيتها ذلك، فلا يستعمل هذا في مثل هذه المواضع»[١].

اذن فالسهروردي يرى بطلان ادعاء من يدعي بالترجيح بدون مرجح ويعتبر الأمثلة التي تقال بهذا الشأن خارجة عن القانون العقلي.

كما ينبغي القول في الفكرة الثانية ان نفس الارادة لا يمكن ان تعد المرجح لانجاز الفعل، لأن ذلك اذا كان يعني ان نفس الارادة متعلقة بالفعل، يبقى السؤال السابق على قوته.

فليس باستطاعة أحد ان يدعي بأن الخاصية الذاتية للارادة هي ان ترجح أحد الفعلين المتساويين وانتخابه، لأن الارادة صفة علمية ونفسانية لا يمكن ان تتحقق بدون الارتباط بمتعلقها.

اذن اذا كانت الارادة صفة علمية غير قابلة للتحقق بدون الارتباط بمتعلقها، فلابد من الاعتراف بأن هذه الصفة لا تتحقق في نفس الفاعل بدون ترجيح علمي لمتعلق الارادة.

على هذا الضوء يمكن للمرء أن يقول: لا تتحقق ارادة انجاز الفعل او تركه لدى الفاعل ما لم يحصل ادراك رجحان أحد جانبي الفعل او عدمه للفاعل.

اذن اذا لم تتحقق الارادة بدون ادراك الرجحان، يعد رجحان الشيء أمراً أفضل وأولى لدى الفاعل. فكيف يمكن التحدث حول فعل واجب الوجود الذي هو غني مطلق وليس عنده شيء أفضل وأولى؟

في الاجابة على هذا السؤال، ابديت آراء كثيرة. فالبعض يرى بأن فعل واجب الوجود غير معلل بأغراض. ويرى البعض الأخر ان غاية الله تعالى من

---

(١) منطق «التلويحات»، تصحيح علي اكبر فياض، ط طهران، ص ٩٠ ـ ٩١.

ايجاد الفعل ايصال الخير والسعادة لغيره. ما يمكن ان يثير اشكالاً حول هذا الكلام هو ان يقال:

ما هي غاية الله من ايصال الخير والسعادة الى غيره؟ فاذا كان فعل الله هو الغاية، فما هي الغاية من هذا الفعل؟

السهروردي يعتقد بأن فعل الله تعالى غير معلل بالأغراض والغايات ويقول:

«واذا علمت ان كل مختار لابد في اختياره أحد طرفي وجود شيء من ترجيح، وأن يكون ذلك الراجح راجحاً عنده وأولى به. فيجب ان يكون فعل الغني المطلق أعلى من أن يكون بارادة. اذ لا يتصور ان يكون امر اولى بالغنى ويتعلق بشيء، فيكون الغني المطلق فقيراً في حصول الأولى له الى ذلك الشيء فليس بغني حقاً»[1].

اذن فالسهروردي يعتقد ان فعل الله تعالى أسمى من ان يتحقق كفعل المخلوق، أي ان ارادة واجب الوجود عين ذاته، وغاية الله تعالى من جعل الأفعال ليست زائدة على ذاته قط.

---

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى، ط اسطنبول، ص ٤٢٩.

النفس الناطقة انية صرفة

الذين لديهم اطلاع على آثار الحكماء يعلمون جيداً بأن مسألة التشكيك او الاختلاف بالنقص والكمال في الشيء، من المسائل التي تحظى بأهمية كبيرة في الفلسفة الاسلامية. والسهروردي يؤمن بهذه المسألة ومتحمس لها كثيراً.

ويؤمن صدر المتألهين بهذه المسألة ايضاً لكنه يرى جريانها في الوجود فقط. ويعتقد هذا الفيلسوف الكبير ان من غير المعقول ان يكون هناك اختلاف بالنقص والكمال في نفس المعنى او الماهية الواحدة، وعدم جريان التشكيك إلّا في انحاء الوجود فقط.

ما يمكن ان يضع فاصلاً بين السهروردي وصدر المتألهين في موضوع التشكيك هو فهم كل منهما للوجود. وقد انبرى صدر المتألهين لانتقاد السهروردي في كثير من آثاره، رافضاً فكرته القائلة باعتبارية الوجود.

ولاريب في ان الذي يعتبر الوجود أمراً اعتبارياً، يحجم عن القول بوقوع التشكيك فيه. وتوحي بعض عبارات السهروردي في انه لا يرفض اعتبارية الوجود، بل وذهب الى ما هو أبعد من ذلك في بعض آثاره الاخرى وأعلن عن هذه الاعتبارية بشكل صريح، لاسيما حينما قال:

«في بيان أن المجعول هو الماهية لا وجودها. ولما كان الوجود اعتباراً عقلياً، فللشيء من علته الفياضة هويته»[1].

اذن فالسهروردي يعتبر الوجود في هذه العبارة اعتباراً عقلياً، ولم يعتبره

---

(١) حكمة الاشراق، المجموعة الثانية من مصنفات شيخ الاشراق، ط طهران، ص ١٨٦.

مجعولاً. ولو أخذ الباحث هذه العبارة والعبارات الاخرى بنظر الاعتبار فلابد أن يضم رأيه الى رأي صدر المتألهين، ويؤيد الانتقادات التي وجهها الى السهروردي في هذا الباب.

ورغم ذلك يبقى هناك سؤال لا ينبغي تجاهله وهو: ما هو رأي السهروردي في الوجود؟

ان الالتفات الى ما ذكرناه حتى الآن يسهل الاجابة على هذا التساؤل ويكشف عن رأي السهروردي القائل باعتبارية الوجود ولكن تلاحظ في بعض آثاره كلمات وعبارات تجعل من الصعوبة الاجابة على هذا السؤال، ففي بعض آثاره نلاحظ انه يعتبر النفس الناطقة وما فوقها وجوداً محضاً وانية صرفة، مع جريان مراتب النقص والكمال فيها.

السهروردي يعتقد ان الانسان لا يدرك هويته عن طريق المثال والصورة، لأن أي مثال أو صورة ذهنية، سواء كانت كلية او جزئية، ذاتية او عرضية، غريبة على هوية الانسان، ولا تقع مشاراً اليه او مرجعاً للضمير «أنا» فالادراك الحضوري هو بالشكل الذي لا يحتمل الاشتراك فيه ولا يشمل شيئاً سوى الهوية الشخصية. فحينما يدرك الانسان نفسه، يعد كل ما هو غير انيته، غريباً عليه، فيشار اليه بـ«هو» و«ذلك».

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان الصورة الادراكية للذهن والتي تؤلف العلم الحصولي، لا تخلو من نوع من الكلية وقابلية الانطباق على كثيرين، مهما كانت محدودة وجزئية.

اذن فحضور الذات للذات، والذي ليس فيه اية كلية او قابلية الانطباق على الغير، يعد علماً حضورياً. وعلى هذا الأساس حينما أجد نفسي وإنيتي، تكون هويتي عين وجودي، لأن كل ما هو غير الوجود، خارج عن اطار الحضور والوجود.

وفي مثل هذه الحال يرتفع اشكال بعض الحكماء. بهذا الشأن والقائل: اذا كانت النفس الناطقة جوهراً مجرداً، يلزم عن ذلك ان الانسان حينما يدرك نفسه يقف على جوهر بدنه أيضاً، بينما يشكك الكثيرون في جوهرية أنفسهم.

وهب بعض الحكماء لرفع هذا الاشكال فقالوا:

السبب في غفلة بعض الأفراد عن جوهرية أنفسهم حين ادراكهم لها هو انهم لا يعرفون مفهوم الجوهرية.

والحقيقة هي ان هذه الاجابة غير مقنعة قط، لأننا نعرف بعض الشخصيات مثل جالينوس يعرفون مفهوم الجوهرية بشكل واضح، إلّا انهم يشككون بهذه الجوهرية حين ادراكهم لأنفسهم.

اذن فالاجابة الصحيحة على هذا الاشكال هي تلك الكلمات التي نطق بها السهروردي في باب العلم الحضوري للنفس الناطقة.

هذا الفيلسوف المتأله يعتقد ان الانسان حينما يعرف انيته، ويدرك علمه الحضوري، يخرج كل معنى آخر غير الوجود من مشهد حضوره ووجوده.

اذن فالذي يشاهد الوجود بعين الوجود، ويجده بشكل حضوري يبتعد أي مفهوم ذهني عن حضوره.

وقد أفرد السهروردي فضلاً من كتاب «التلويحات» لهذه الفكرة واستعرضها تحت عنوان «مرصاد عرشي».

السهروردي يقول: ما ينبغي ان يقال هنا هو أنني في مقام الذات والهوية، مجرد عن كل ما هو غيري. وحينما انظر في نفسي، فلا أجد سوى الوجود الخالص والانية. وما هو منضم الى هذا الوجود، شيئان: الأول هو أن هذا الوجود ليس واقعاً في موضوع. وهو ما يعد تعريفاً للجوهر.

والثاني هو ان هذا الوجود لديه نسبة واضافة ازاء الجسم، وهو ما يؤلف تعريف معنى النفس. فالاضافات والنسب امور خارجة عن دائرة هذا الوجود

بلا شك. اما ما يعد بمثابة تعريف للجوهر، فهو الأمر السلبي لا غير.

فاذا كانت الجوهرية ذات معنى آخر، فلا أجده في ذاتي، بينما أجد هوية ذاتي دائماً، ولست غاضياً عليها. ولا يوجد لهويتي الشخصية أي فصل مميز لأنني اعرف هويتي بهويتي.

وبما اني لست في خفاء عن نفسي، لذلك أعرفها دائماً. فاذا كان لدي فصل مميز بخصوصية اخرى، ينبغي ان اكون قد ادركت نفسي قبل ان ادركها. اذ ليس هناك شيء اقرب الي من نفسي.

مفهوم «أنا» من حيث ان مفهوم «أنا»، يصدق حينما يدرك الشيء هويته. اذن اذا كان لدي حقيقة غير حقيقتي فلابد ان يكون مفهوم «انا» بالنسبة لي مفهوماً عرضياً، الامر الذي يعني انني غريب على ذاتي، وهو أمر محال.

في هذه الحالة سأقول بلا تردد أن ماهيتي هي الوجود لا غير. فماهيتي ليست بالشيء الذي يقبل التقسيم الى اثنين في عالم العقل والادراك.

ما يمكن ان يقال بشأن تحليل وتركيب الـ «أنا»، ليس اكثر من اطلاق سلسلة من الامور السلبية والاضافية اليها.

السهروردي يتابع بعد ذلك هذه المسألة في صورة بعض التساؤلات والاجابات والاعتراضات والدفاعات، التي تنقل ادناه جزءاً منها:

«.. وليس لماهيتي في العقل تفصيل الى أمرين إلّا امور سلبية جعل لها أسماء وجودية واضافات.

سؤال: ألك فصل مجهول؟

جواب: اذا ادركت مفهوم «أنا» فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة الى «هو»، فيكون خارجاً عني.

قيل لي:

فاذن ينبغي ان يجب وجودك وليس كذا.

قلت: الوجود الواجبي هو الوجود المحض الذي لا أتم منه ووجودي ناقص وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي. ولما وجد التفاوت والكمال والنقص كما أشرتم اليه، لا يحتاج الى مميز فصلي وامكان هذه نقص وجودها، ووجوبه كمال وجوده الذي لا أكمل منه.

قيل: لا أشد ولا أضعف فيما يقوم بنفسه.

قلت: هذا تحكم قد انحسم بابه فيما اسلفتم من الواعد.

سؤال: ان كان الوجود من حيث هو كذا واجباً، فكان الكل كذا؟

جواب: اندفع بالتام والناقص هذا الكلام، وانما يقع هذا موقعه في المتواطئة. ثم ان هذا يلزمكم ايضاً في الوجود الواجبي والممكن، اذ من حيث مفهومه لم يختلف.

واذا كانت ذاتي على هذه البساطة فالعقول أولى...»[1].

ما أوردناه، جزء قصير جداً من عباراته المسهبة التي اوردها بشأن انية النفس الناطقة. وقد تحدث هذا الفيلسوف المتأله بالتفصيل في هذا الموضوع، وناقشه في العديد من آثاره وبمختلف المناسبات.

السهروردي يرى ان النفس الناطقة وكل ما هو فوقها، عبارة عن وجود محض وانية صرفة. ويعتقد ان العلم الحضوري هو الطريق الوحيد لاثبات ذلك.

ما يحظى بالاهتمام هو ان السهروردي وفضلاً عن اعترافه باصالة الوجود وعينيته، استخدم مسألة التشكيك في الوجود في هذا الباب، وعبر عن تأكيده عليها.

وعلى ضوء الحقيقة التالية وهي بما أن هذا الفيلسوف المتأله يعتبر النفس الناطقة انية صرفة، وانها تختلف عن الوجود الواجب في النقص والكمال، اذن كيف يمكن الادعاء بأنه أنكر عينية الوجود وكذلك وقوع التشكيك فيه؟

---

(١) التلويحات، المجموعة الاولى، ط اسطنبول، ص ١١٦ ـ ١١٧.

السهروردي لم يعترف بوقوع التشكيك في الوجود في هذا المورد فحسب، بل اعترف بهذه الحقيقة الى حد ما في العديد من الموارد الاخرى. ففي موضع آخر من كتاب التلويحات، اثار مسألة الوجود أيضاً وقال:

«والوجود يقع بالتشكيك على الواجب أولى وأول، ثم على الجوهر ثم على القار الذات، والغير الاضافي منه أتم»(١).

وهكذا يتحدث في هذه العبارة عن وقوع التشكيك في الوجود، ويرى ان من الأولى والأجدر اطلاقه على واجب الوجود.

وفي موضع آخر من نفس الكتاب يشير الى مسألة التشكيك خلال نفيه للماهية عن وجود الله تعالى،

ويقول:

«فاذن ان كان في الوجود واجب، فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصلها الذهن الى أمرين. فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء أصلاً من خصوص وعموم. وما سواه لمعة عنه او لمعة عن لمعة لا يمتاز إلّا بكماله، ولأنه كله الوجود وكل الوجود»(٢).

في هذه العبارات يُرجع السهروردي التفاوت بين وجود الله وسائر الموجودات الى الكمال والنقص، معترفاً خلال ذلك بوقوع التشكيك في الوجود.

اذن فالسهروردي يعترف بعينية الوجود، ويعتبر النفس الناطقة وما فوقها وجوداً محضاً.

ما دفع هذا الفيلسوف الى الاعتراف بعينية الوجود هو ادراك الذات التي تؤلف مفهوم «أنا» والعلم الحضوري.

وتحدث السهروردي بالتفصيل عن هذا الموضوع مؤكداً على أن الانسان لا

(١) نفس المصدر، ص ١٧.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٥.

يستطيع ان يـدرك نـفسه عـن طـريق المـثال، جـاعلاً ذلك اسـاساً لفـلسفته الاشراقية. وقد تمسك بعدة ادلة منها:

يقول السهروردي حول الدليل الأول:

«فان علمه ان كان بمثال ومثال الأنانية ليس هي ـ فهو بالنسبة اليها «هو» والمدرك هو المثال حينئذ، فيلزم ان يكون ادراك الأنانية هو بعينه ادراك ما هو هو، وأن يكون ادراك ذاتها بعينه ادراك غيرها».

اذن فالسهروردي يعتبر الـ «أنا» ادراك ذاته، والـ «هو» ادراك مثال ذاتـه. ومن الواضح ان ادراك «هو» لا يمكن ان يكون ادراك «أنـا». وعـليه فـالذين يحصلون على ادراك «أنا» عن طريق ادراك «هو» يكونون قـد حـصلوا عـلى ادراك «انا»، وانتخبوا الغير بدلاً من انفسهم.

ويـصدق هـذا الكـلام عـلى ادراك الذات ايـضاً. ولا يجـري اسـتدلال السهروردي إلّا في هذا الموضع فقط. ولا يصدق هذا الكلام على ادراك الامور الخارجية قط، لأن ما هو غير ذات الانسان ـ سواء كـان واقـعياً أم مـثالاً ـ غريب على ذات الانسان، ويشار اليه بضمير «هو» او «ذلك». والدليل الثاني هو: الذي يدرك نفسه عن طريق المثال، سيواجه أحد الافـتراضـين التـاليين: أحدهما ان الشخص المدرك وان كان عالماً بالمثال إلّا انه لا يعرف ان هذا المثال مثال ذاته. ولا ريب في ان علم هذا الشخص بالمثال في مـثل هـذه الحـال لا يستلزم علمه بذاته.

والثاني هو ان الشخص المدرِك وفي ذات الوقت الذي يـعرف فـيه المـثال، يعرف ايضاً ان هذا المثال مثال ذاته الشخصية. ولا ريب في ان العلم بالمثال في هذه الحال لن يكون منشأ علم الشخص بذاته، لأنه وقبل أن يعلم مثاله، يكون قد وجد ذاته وعرفها:

«وأيضاً ان كان علمه بمثال، ان لم يعلم أنه مثال لنفسه فلم يعلم نفسه وان

علم انه مثال لنفسه فقد علم نفسه لا بالمثال».

والدليل الثالث الذي اورده السهروردي بهذا الشأن هو: الشيء القائم بذاته سواء كان عقلاً مفارقاً أو نفساً ناطقة، لا يحصل على علمه بذاته عن طريق الصفات الزائدة على الذات قط، لأن العلم بالصفة من حيث أنها صفة، يتحقق دائماً بعد العلم بالذات. وبذلك لا يتحقق علم الفرد بذاته عن طريق علمه بصفاته الزائدة على ذاته.

اذن اذا اعتبرنا علم الشخص بالمثال صفة، فلابد من الاعتراف بأن علمه بذاته لا يتحقق عن طريق علمه بمثاله.

من الجدير بالذكر أن هذا الدليل أعم من الدليلين السابقين ولا يختص بمثال الذات. فهذا الدليل الذي يقوم على مبدأ تقدم الموصوف على الصفة، يجري في جميع الصفات. ولكن الذي يبعث على التعجب ان يعتبر الشارح العلامة قطب الدين الشيرازي أدلة السهروردي في هذا الباب من نوع الأدلة الاقناعية.

صدر المتألهين في تعليقاته على كتاب «حكمة الاشراق»، يصف كلام الشارح العلامة بأنه بلا أساس، ويعتبر أدلة السهروردي كاملة ومحكمة.

ومع ذلك ينبغي الالتفات الى ان صدر المتألهين هو الآخر عبر عن عدم رضاه عن الدليل الثاني ووجه اليه الانتقاد لأن فيه منعاً ونقضاً.

يقول صدر المتألهين بهذا الشأن:

«فيه منع ونقض، اما الأول فلا نسلّم أن من علم شيئاً بمثال فلابد من أن يعلم ان ذلك مثال لذلك الشيء، اذ لا يلزم من حصول العلم بشيء أن يحصل العلم بالعلم به. وأما الثاني فلأن المذكور لو كان حقاً لما أمكن ادراك الأشياء الخارجية عن النفس الغائبة عنه، فكان كل ادراك مستلزماً لوجود ذات المعلوم، وذلك باطل»[1].

---

(١) تعليقات حاشية حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٢٩٢.

ومما تجدر الاشارة اليه ضمن هذا السياق وهو ان عظمة صدر المتألهين والعلمية الفذة التي كان عليها، واحاطته الفريدة بالمسائل العقلية، يجب ألا تحول دون توجيه النقد لآرائه وكلماته، لأن المفكر ومهما كان كبيراً فلا يمكن ان يكون اكبر من الحقيقة.

والحقيقة هي: لو علم أحد بشيء ما عن طريق المثال، فلا يمكن عد مثالية ذلك المثال بالنسبة لذلك الشيء، أمراً مجهولاً، لأن العلم بمثال الشيء من حيث انه مثال لا يتحقق بدون العلم بذلك الشيء نفسه.

ولربما لم يأخذ صدر المتألهين بجميع كلماته وآرائه، وقد يرفض في بعض الأحيان ما ذهب اليه هنا. كمثال على ذلك: يرفض هذا الفيلسوف الكبير قول القائلين بالشبح في باب الوجود الذهني وينتقد أصحاب هذه النظرية بشدة. فاذا كان كلام صدر المتألهين، كلاماً معتبراً على صعيد العلم بالشيء عن طريق المثال، فلماذا يرفض قول القائلين بالشبح على صعيد الوجود الذهني؟

سواء أجيب على هذا السؤال أو لا، فلا ريب في ان صدر المتألهين منسجم مع السهروردي في موضوع العلم الحضوري، ويؤيد الكثير من أدلته في هذا المضمار. وأثار صدر المتألهين هذا الموضوع في بعض آثاره، وجعله أساساً للعديد من نظرياته.

وتحدث هذا الفيلسوف المتأله عن مكاشفة بهذا الشأن أطلق عليها عنوان «حكاية ومنام»، وهي عبارة عن حوار ودي مع أرسطو.

ومما جاء فيه:

«حكاية ومنام، وكنت زماناً شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة. وكان يصعب علي مسألة العلم. وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي فوقعت ليلة من الليالي جلسة في شبه نوم لي فاذا أنا بلذة غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعاني، مع تمثل شبح انساني، فرأيته فاذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم الأول، فتلقاني

بالترحيب والتسليم...»[١].

هذا الفيلسوف المتأله يسأل في نهاية هذا الحوار الروحاني الطويل أرسطو: هل انه يعرف أحداً من الفلاسفة المسلمين بلغ ما بلغه افلاطون؟ فيجيب بالنفي. ثم يذكر له السهروردي اسم كل من بايزيد البسطامي، وسهل بن عبد الله الشوشتري.

وما أن يسمع أرسطو أسمي هذين الشخصين حتى يشعر بالسرور ويؤكد على انهما فيلسوفان وحكيان، لأنهما لم يتوقفا في مرحلة العلوم الرسمية والظاهرية، وأوصلا نفسيهما الى مقام العلم الحضوري والاتصال الشهودي.

(١) التلويحات، المجموعة الاولى من آثار السهروردي، ط اسطنبول، ص ٧٠.

الفاعل بالرضا

مسألة العلم والادراك، من المسائل التي تحظى بأهمية كبيرة في الفلسفة وتلعب دوراً كبيراً في الكشف عن الموقف الفلسفي للأشخاص. فحينما يقول سقراط في عبارة قصيرة وغنية «اعرف نفسك»، يكشف عن مدى أهمية هذه المسألة ويعتبرها الخطوة الاولى في الطريق الفكري الطويل الحافل بالأحداث.

ان مسألة «المعرفة»، لازالت تتميز بأهمية كبيرة، وتعد من اكثر المسائل أساسية في الفلسفة.

ورغم الحديث الطويل عن هذه المسألة على مدى التاريخ، لكن الذي لم يتحدث أحد عنه لازال كثيراً ايضاً. والحكيم المتأله شهاب الدين السهروردي على علم كبير بأهمية هذه المسألة ولذلك تحدث عنها بالتفصيل.

يقول هذا الفيلسوف:

«فاعلم ان التعقل هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة وان شئت قلت عدم غيبته عنها. وهذا أتمّ لأنه يعم ادراك الشيء لذاته ولغيره، اذ الشيء لا يحضر لنفسه ولكن لا يغيب عنها»[1].

اذن فالسهروردي يعتبر عدم الغيبة عن ذات المدرك أساس العلم والادراك، ويعتبر هذا التعريف أكمل تعريف. ويصدق هذا الكلام على ادراك الانسان لذاته، لأن النفس الناطقة التي هي موجود مجرد، ليست غائبة عن نفسها، وتدرك ذاتها بمستوى تجردها عن نفسها.

---

(١) التلويحات، مجموعة آثار السهروردي، ط اسطنبول، ص ٧٢.

ويصدق هذا الكلام على ادراك النفس الناطقة واحاطتها بسائر الامور. فالنفس الناطقة وان لم تحصل على العين الخارجية للأشياء في عالم الخارج، ولكن الأمر الذي لا شك فيه هو انها تبلغ ماهيات وصور الأشياء، وتجدها في نفسها بشكل حضوري.

فالمعلومات الجزئية والمدركات الشخصية، امور موجودة في مختلف قوى النفس، وليست خارجة عن دائرة حضورها. والكليات والامور المعقولة وان كانت غير منطبعة في مختلف قوى النفس لكنها غير خافية على النفس، وتتميز بخصوصية الحضور في ذات النفس الناطقة دائماً.

اذن ما هو معلوم ومدرك، وتجده النفس الناطقة حاضراً لديها هو الصور الادراكية للأشياء.

ما هو خارج النفس الناطقة وان عُد معلوماً ومدركاً، غير أن معلوميته بالعرض، واطلاق هذا العنوان عليه يرجع لكونه غير منطبق مع المعلوم بالذات.

على ضوء ما ذكر يمكن ان نقول بأن العلم والادراك عند السهروردي ليس سوى الشيء بالنسبة للمدرك. فمثلما تحضر النفس عند نفسها ولا تختفي عن ذاتها، كذلك البدن وقواه النفسانية، حاضرة لدى النفس دائماً، ولا تخرج عن دائرة احاطتها.

وينطبق هذا الكلام على الخيال والصورة الادراكية للخيال. أي مثلما ان قوة الخيال حاضرة لدى النفس، فالصورة الادراكية للخيال حاضرة لدى النفس ايضاً.

اذن ملاك ادراك النفس على صعيد الصورة الادراكية للخيال هو الحضور وليس التمثل.

وسبق ان قلنا بأن هذه المسألة تمثل احدى المسائل الأساسية والتي يمكن ان تترتب عليها الكثير من المسائل الاخرى.

السهروردي استند الى هذه المسألة ووضع حداً لمشكلة الحكماء في موضوع علم الله بالموجودات. ويعتقد بأن الله تعالى وجود بحت وبسيط، وأن جميع الأشياء حاضرة لديه.

السهروردي يعتقد بأن جميع الأشياء لوازم ذات الله. اذن اذا كانت ذات الله غير خافية على الله، فلوازم ذاته غير خافية عليه أيضاً. بتعبير آخر: ان نسبة وجود الأشياء الى وجود الله تعالى كنسبة الصور الادراكية الى النفس الناطقة.

أي مثلما تحيط النفس الناطقة بصورها الادراكية، وتجدها حاضرة عندها، كذلك تحيط ذات البارئ تعالى بوجود الأشياء احاطة قيومية، ويُعد وجود الأشياء بالنسبة لها عين الحضور.

وهب السهروردي لمعارضة الحكماء المشائين على صعيد كيفية علم الله تعالى بالأشياء، وعبر عن رفضه لفكرتهم حول اثبات الصور المرتسمة.

وتحدث الحكماء كثيراً عن علم الله وكيفيته. ويمكن تلخيص آرائهم بهذا الشأن كالتالي:

١ ـ الله ليس لديه أي ادراك لذاته.

هذه الفكرة تنسب لبعض قدماء الفلاسفة الذين يستدلون عليها كمايلي:

من أجل تعيين ماهية العلم، لا يوجد في آثار الحكماء والمتكلمين اكثر من تعريفين:

أ ـ العلم عبارة عن نوع من الاضافة الموجودة بين المتضايفين.

ب ـ العلم ليس سوى ظهور صورة في الذهن تنطبق مع المعلوم الخارجي باستمرار.

اذن اذا كانت حقيقة العلم منطبقة مع التعريف الاول وانها ليست سوى نوع من الاضافة بين المتضايفين، فلن تجد ماهية العلم مصداقاً في مضمار علم الله تعالى بذاته، اذ لا يمكن تصور أية اضافة بين الحق تعالى وذاته.

ولو كانت حقيقة العلم منطبقة مع التعريف الثاني، لظهرت مشكلة تعددية واجب الوجود، في حين تثبت أدلة التوحيد وحدة واجب الوجود.

٢ ـ الله تعالى عالم بذاته، إلّا انه لم يكن عالماً في الأزل بالموجودات الحادثة، والمعلولة، اذ لا يوجد أي موجود أزلي عدا ذات الله تعالى، ومن المتعذر العلم بالمعدوم.

يقول هادي السبزواري حول هذه الفكرة:

قد قيل لا علم له بذاته وقيل لا يعلم معلوماته[1].

٣ ـ الصور العلمية للممكنات مرتسمة في ذات الله تعالى بوجه كلي وبنعت الحصول الذهني.

اصحاب هذه الفكرة كل من:

الفارابي، وابن سينا، وبهمنيار، واللوكري.

يعتقد ابن سينا أن الصور المعقولة للموجود الخارجي، تؤخذ وتنتزع بطريقة التجريد. وفي مثل هذه الحال يكون الخارج هو المنشأ للصورة المعقولة. اما اذا لم يكن الخارج هو المنشأ للصورة المعقولة، فستكون الحركة معكوسة في هذه الحال. أي ان منشأ ظهور الموجود الخارجي، هو صورته المعقولة. كما لو تصور المهندس تصميماً ما لعمارة عظيمة في ذهنه، ثم يلجأ الى تحويل الصورة الذهنية التي رسمها في البداية، الى واقع عملي.

الفرض الأول عبارة عن علم انفعالي يحصل بعد المعلوم الخارجي دائماً. والفرض الثاني عبارة عن علم فعلي يتحقق قبل المعلوم الخارجي دائماً ويُعد مصدراً له.

ابن سينا وبعد أن يقسم الصورة المعقولة الى قسمين، ينسب علم البارئ تعالى بالموجودات، الى النوع الثاني. أي ان علم الله تعالى بموجوداته علم فعلي.

---

(١) شرح المنظومة، النسخة الناصرية، ص ١٥٩.

ولهذا السبب يعتبر هذا الفيلسوف وأتباعه فاعلية الله تعالى ازاء الموجودات، فاعلية بالعناية. ما أورده الشيخ بهذا الشأن هو:

«ان المعنى المعقول قد يؤخذ عن الشيء الموجود كما أخذنا عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة. وقد تكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود، بل بالعكس. كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة محركة لأعضائنا الى أن نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها فوجدت، ونسبته الكل الى عقل الواجب الوجود هذا...».

٤ ـ العلم هو عين ذات الحق تعالى مثل سائر صفاته الكمالية، فضلاً عن اتحاده مع الصورة المعقولة لكل شيء. وهذا الكلام للحكيم المعروف فرفوريوس، ونقله الحكماء المسلمون في آثارهم.

ويرفض ابن سينا هذا الكلام المنسوب الى فرفوريوس ويهاجم هذا الحكيم بشدة.

٥ ـ الله تعالى عالم بجميع الموجودات عن طريق الاحاطة بالصور المفارقة والمثل العقلية. ويُنسب هذا الكلام الى افلاطون والكثير من الحكماء المسلمين.

٦ ـ الماهيات الثابتة تمثل ملاك علم الله بالموجودات في الأزل.

ويُنسب هذا الرأي لفئة من المعتزلة ترى ان ماهيات الأشياء ثابتة قبل أن توجد. وتُعرّف هذه الفئة الثابت بأنه لا موجود ولا معدوم. ويظهر بطلان هذه الفكرة اذا علمنا ان تقرر الماهيات لا يتحقق بدون نوع من الوجود.

٧ ـ الأعيان الثابتة تمثل مناط علم الله بالموجودات في الأزل. وينحاز الى هذا الرأي عدد كبير من الشخصيات الصوفية كالشيخ محيي الدين بن العربي وأنصاره.

هذه الجماعة ترى ان جميع الموجودات ثابتة في عالم العلم الربوبي قبل أن تظهر في عالم العين. ويختلف هذا الرأي عن رأي المعتزلة في ان الصوفية لا تقول

بالثبوت العيني للأشياء قبل وجودها بالوجود العيني. بل ترى ثبوت الأشياء في الأزل ثبوتاً علمياً ثابتاً في مرحلة العلم الربوبي. اما المعتزلة فتقول لماهيات الأشياء بنوع من الثبوت العيني قبل التحقق العيني والوجود الخارجي النوعي.

هادي السبزواري يورد الاشكال التالي على مذهب الصوفية في هذا الموضوع: ليس معقولاً أي ثبوت للماهية اذا كان منفكاً عن الوجود. لكنه يعدل عن هذا الاشكال فيما بعد ويقول:

لربما يريد الصوفية بالثبوت العلمي في مرحلة العلم الربوبي، نوعاً من الوجود، بحيث يطلقون على مرتبة من الوجود اسم «الثبوت العلمي». وفي مثل هذه الحالة، لا يسري الاشكال الوارد على مذهب المعتزلة، الى مذهب الصوفية.

٨ ـ لدى الذات الالهية علم اجمالي بجميع الممكنات. وبما أن الله تعالى عالم بذاته علماً حضورياً، فلابد أن يكون عالماً بجميع الموجودات على سبيل الاجمال.

ويعبّر بعض الحكماء عن استحسانه لهذا الكلام، ويقول بأن واجب الوجود لديه نوعان من العلم بالأشياء:

الأول علم اجمالي، والذي يسبق وجود الأشياء.

والثاني تفصيلي، والذي يقارن الأشياء ولا ينفك عنها.

بعض المتأخرين استعرضوا مختلف حالات الانسان ازاء مختلف العلوم وذلك ضمن ايضاحهم لمعنى العلم الاجمالي، ذاكرين بعض أنواعه كشاهد على أقوالهم.

يقسم هؤلاء مختلف حالات الانسان ازاء العلوم الى ثلاثة انواع:

الأول، ظهور العلوم في ذهن الانسان بشكل مفصل على مدى الزمان وفي حالة تدريجية وبطريقة انتقال وتداعي المعاني. بحيث ينتقل من صورة ذهنية الى صورة ذهنية اخرى.

الثاني، ظهور ملكة وحالة راسخة لدى الانسان بفعل الممارسة والاجتهاد في كسب العلم، بحيث يستطيع عن طريقها بلوغ الجزئيات والتفاصيل.

الثالث، لدى الانسان ملكة بحيث لو عُرِضت عليه مسائل كثيرة فجأة ودفعة واحدة، يكون لديه جواب على جميع هذه المسائل على سبيل الاجمال، لكنه ينطلق الى تفاصيل جزئياتها من خلال الاستعانة بتلك الملكة البسيطة.

الاختلاف بين الفرض الثاني والفرض الثالث هو ان الانسان في الفرض الثاني لديه علم بالقوة بالجزئيات. في حين يكون في الفرض الثالث عالماً بالفعل بجميع جزئيات العالم.

هؤلاء الأفراد وبعد تقسيمهم لمختلف حالات الانسان ازاء العلوم الى ثلاثة أقسام، يشبهون العلم الاجمالي لواجب الوجود بالأشياء بالقسم الثالث من هذه العلوم. هؤلاء غير غافلين عن الأمر التالي وهو ان الحالة البسيطة والملكة الراسخة في الانسان، عبارة عن صفة زائدة تعرض على النفس الناطقة، بينما صفة العلم بالنسبة لواجب الوجود، جزء من صفات الكمال وعين ذاته.

٩ ـ ذات البارئ تعالى لديها علم تفصيلي بالمعلول الأول، وعلم اجمالي بما سواه. كذلك ذات الصادر الأول لديها علم تفصيلي بالصادر الثاني، وعلم اجمالي بما سواه. وهكذا ايضاً كل عقل من العقول الطولية.

الموجودات المترتبة أيضاً لديها علم تفصيلي بالمعلول بلا واسطة، وعلم اجمالي بالمعلول مع الواسطة.

١٠ ـ الحكماء المسلمون يقولون بأن طاليس الملطي ـ الحكيم القديم ـ يقول بأن علم الله بالعقل الاول حضوري، وبما سواه حصولي. لربما يقصد بذلك ان الله تعالى يدرك العقل الأول بشكل حضوري، في حين يشاهد الصور العلمية لسائر الموجودات في لوحة الوجود.

١١ ـ الحضور العيني للموجودات عند الله يمثل مناط علم الله بالموجودات.

وهذه عين ذات النظرية التي تحدث عنها الحكيم المتأله شهاب الدين السهروردي وأخذ بها بعض الحكماء المسلمين.

ويعد المحقق الطوسي، وابن كمونة، والعلامة الشيرازي، ومحمد الشهرزوري من بين الذين ينسجمون مع السهروردي بهذا الشأن. فهؤلاء يرون أن الميدان العظيم لنفس الأمر وعالم الأعيان نسبةً الى وجود الحق تعالى، كصفحة الذهن الواسعة نسبةً الى النفس الناطقة.

أي مثلما ليس هناك شيء في صفحة الذهن الانساني الواسعة ما لم يكن معلوماً بالذات للنفس الناطقة، كذلك ليس في عالم نفس الأمر والأعيان شيء ما لم يكن في نهاية الظهور والانكشاف لله تعالى.

اذن علم الله تعالى بالموجودات لا يستلزم وساطة الصور العلمية، كذلك علم الانسان بالصور الذهنية الموجود في لوحة ضميره، لا يوجب وساطة أية صورة اخرى.

هذه المسألة طرحها السهروردي في بعض آثاره، وقال فيها:

«فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادة وهو الوجود البحت. والأشياء حاضرة له على اضافة مبدئية تسلطية، لأن الكل لازم ذاته، فلا تغيب عنه ذاته ولا لازم ذاته. وعدم غيبته عن ذاته ولوازمه مع التجرد عن المادة هو ادراكه كما قررناه في النفس. ورجع العلم كله الى عدم غيبة الشيء عن المجرد عن المادة ـ صورة كان أو غيرها ـ ولو كان لنا على غير بدننا سلطة كما على بدننا لأدركناه كادراك البدن على ما سبق في غير حاجة الى صورة»(١).

اذن فالسهروردي يعتبر حضور الأشياء العيني لله مناط علمه تعالى بالموجودات، رافضاً أي تمثل او وساطة للصورة بهذا الباب.

هذا الفيلسوف المتأله ومن خلال الاستناد الى ما قاله في هذا المجال، اتخذ

---

(١) التلويحات، المجموعة الاولى لمصنفات السهروردي، ط اسطنبول، ص ٧٣.

موقفاً خاصاً ازاء فاعليته تعالى، وأبدى نظرية جديدة. فهو يرى ان فاعلية الله تعالى ازاء الأشياء، من نوع الفاعلية بالرضا، ويعتبر علمه التفصيلي بأفعاله عين فعله.

الحكماء المسلمون لا يميزون بين أفعال الفاعل بالرضا وبين علمه التفصيلي بأفعاله. ففاعلية النفس الناطقة لصورها الادراكية يعتبرونها من نوع الفاعل بالرضا، لأن الصور الادراكية مثلما هي من أفعال النفس الناطقة، تؤلف العلم التفصيلي للنفس الناطقة أيضاً.

السهروردي وأتباعه يعتقدون ان فاعلية الحق تعالى للأشياء كفاعلية النفس الناطقة للصور الادراكية.

الوجود الذهني

ان مسألة الوجود الذهني والتي تدعى بالظهور الظلي أيضاً، من المسائل العميقة والصاخبة المثارة في آثار الكثير من الحكماء والمفكرين والمؤدية الى الكثير من النقض والابرام.

معظم الحكماء يعتقدون بأن ما هو متحقق في العالم، فضلاً عما لديه من وجود عيني وظاهري، لديه نوع آخر من الوجود والظهور لا يتجلى إلّا في عالم الذهن والادراك فقط. وتُعد النفس الناطقة مظهراً لظهور هذا النوع من الوجود أو منشأ لصدوره.

اولئك الذين يعتبرون النفس الناطقة خلاقة للصور ومبدعة للادراك، يعتبرون الوجود الذهني ايضاً ناشئاً من مكمن الغيب ونقطة خفاء النفس.

مراحل الادراك، بدءاً بالكلي العقلي وانتهاء بالاحساس الشخصي، امور تؤلف بمجموعها الوجود الذهني.

هناك آراء وأفكار كثيرة حول الوجود الذهني، يختلف بعضها عن البعض الآخر كثيراً. فبعض المتكلمين ينكرون الوجود الذهني ولا يعتبرون حقيقة العلم والادراك سوى نوع من الاضافة بين النفس الناطقة وعالم الخارج.

في مقابل هذا الفريق هناك مجموعة اخرى من الحكماء، تعترف بالوجود الذهني وترى تساوق حقيقة العلم والادراك مع الوجود. فصدر الدين الشيرازي، المعروف بملا صدرا وصدر المتألهين، يقول في كتاب «الأسفار» بأن العلم والادراك، من سنخ الوجود، ومن المقولات الماهوية.

هذا الفيلسوف يقول في مبحث الوجود الذهني من هذا الكتاب بأن العلم من مقولة الكيف، حالاً بهذه الطريقة اشكالات الوجود الذهني المعقدة.

لابد من الاشارة ضمن هذا الاطار الى ان صدر المتألهين قد أخذ بنظر الاعتبار الاختلاف في الحمل، فوضع نهاية لمشكل الوجود الذهني اعتماداً على الاختلاف بين الحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي.

صدر المتألهين يعتقد بأن المعلوم والمدرَك الجوهري، جوهر بالحمل الأولي الذاتي، ومن مقولة الكيف بالحمل الشائع الصناعي.

ولا يخلو كلام صدر المتألهين في موضوع الادراك من نوع من الاضطراب، ولذلك لا يعتبر حتى بعض أتباعه، نظرياته منسجمة ومتناسقة في هذا الباب.

الذين لديهم معرفة جيدة بأفكار وآراء الفلاسفة المسلمين، يعلمون جيداً بأن صدر المتألهين متأثر كثيراً بشهاب الدين السهروردي في موضوع العلم والادراك وكثير من المواضيع الاخرى.

هذا اللاتناسق الظاهري المشاهد في كلمات صدر المتألهين وان كان مرده بشكل كبير الى عظمة مسألة الادراك وتعقيد الوجود الذهني، إلّا انه لا يمكن تجاهل آثار كلمات السهروردي في هذا المضمار أيضاً.

السهروردي يرى في العديد من آثاره ان الحضور يمثل حقيقة العلم والادراك، ويقول بأن الحضور ليس سوى الوجود. وقد اشار الى فكرته هذه بشكل متكرر، وعبّر عنها بشكل صريح في بعض آثاره. ففي كتاب «المقاومات» أعلن انه يريد بالوجود، الموجود عند نفسه:

«والوجود الصرف يورد في كتبنا بمعنى «الموجود عند نفسه» أي المدرك لذاته. وأما ما يورده شيعة المشائين، جدلي واقناعي، بل فيه خلل»[١].

نفهم من هذه العبارة القصيرة ان السهروردي يعتبر الموجود عند نفسه أو في

(١) المقاومات، المجموعة الاولى من آثار السهروردي، ط اسطنبول، ص ١٩٠.

نفسه، مدركاً لذاته.

وقد تحدثنا عن هذه المسألة وكل ما له علاقة بالعلم الحضوري، بشكل مجمل في الفصول السابقة. وبحث الكثير من الحكماء المسلمين موضوع العلم في باب، وموضوع الوجود الذهني في باب آخر.

هذان الموضوعان مبحوثان بشكل منفصل ومستقل في آثار السهروردي ايضاً. فهو يعتبر الوجود الذهني نمطاً من الوجود، ويندد بمن يحملون فكرة اخرى.

فريق من المفكرين يقول بالتفاوت بين الوجود والشيئية، ويعتبر الشيئية أعم من الوجود. ويستدل هذا الفريق على رأيه هذا بالشكل التالي:

اذا لم يكن للمعقول والمدرك الذهني تشخص في الخارج، فلن يعد موجوداً. ولكن الذي متحقق في الذهن لا يخرج عن عنوان الشيئية.

ويرفض السهروردي هذا الاستدلال ويقول:

«اعلم أن الزاعم ان الشيئية أعم من الوجود معللاً بأن المعقول الذي لا وجود له خارج الذهن شيء وليس بموجود، كأنه غفل عن المعقول المذكور، كما انه شيء في التعقل هو موجود فيه، وكما انه في الأعيان غير موجود فليس بشيء فيها»[1].

اذن من وجهة نظر السهروردي: ما يُعد شيئاً في ظرف الذهن وعالم التعقل، يصدق عليه عنوان الموجود أيضاً. مثلما لا يُعد شيئاً ما ليس موجوداً في الخارج.

أي لا يوجد أي فاصل بين الشيء والموجودية، ويحكي هذان العنوانان عن مصداق واحد دائماً. فما يُعد شيئاً في الذهن، يُعد موجوداً ذهنياً، وما ليس شيئاً في الخارج، لا يُعد موجوداً في الخارج أيضاً.

---

(١) نفس المصدر، ص ١٢٥.

الحكماء المسلمون أقاموا العديد من البراهين لاثبات الوجود الذهني.

ويُعد السهروردي في طليعة الحكماء الذين عبّروا عن معارضتهم لمنكري الوجود الذهني واثبات هذا الوجود.

اذن فالوجود الذهني أصل يعترف به السهروردي وكثير من كبار الفلاسفة. ولكن المسألة التي أُثير حولها جدل كبير هي طبيعة الوجود الذهني وكيفية ارتباطه بالخارج.

السهروردي يعتقد بأن الوجود الذهني عبارة عن هوية مثالية تتميز بحسب طبيعتها بخصوصية الانطباق مع الخارج. وعبّر عن هذه الفكرة في العديد من آثاره وفي كثير من المناسبات.

ومن المسائل التي تحدث فيها عن هذه الفكرة، مسألة الوجود الكلي وكيفية تحققه، حيث تحدث ضمن هذا الاطار بشكل مفصل، وانبرى لدفع الاشكالات والمؤاخذات المثارة.

من بين تلك الاشكالات المثارة:

ما هو متحقق في الذهن كطبيعة كلية، بما انه عبارة عن موجود من موجودات العالم، فلابد أن تكون لديه هوية واحدة ويتميز بالعديد من الخصوصيات والمشخصات.

من بين تلك المشخصات هي ان يكون منطبعاً في الذهن، ولا يُشار اليه، وغير قابل للتقسيم.

اذن اذا كانت الطبيعة المتحققة في الذهن، لديها مثل هذه الخصوصيات والمشخصات، فما هو معنى كليتها؟ وكيف يمكن تفسيرها؟

يجيب السهروردي على ذلك قائلاً:

«نقول: هوية الأمر الخارج ليست هوية حصولها لادراك مدرك. والصورة الذهنية وان كانت ذات هوية، وهي من حيث تعينها في الذهن وأنها عرض

متشخص ممتازة عن صور اخرى لنوعها تحصل في ذلك الذهن أو ذهن آخر. فهي جزئية من جملة الجزئيات إلّا انها ذات مثالية ليست متأصلة في الوجود لتكون ماهية بنفسها أصيلة، بل مثالية ولا كل مثال، بل مثال ادراكي لما وقع أو سيقع. فمن حيث انها مثال ادراكي لأمر خارجي أو لما هو بصدد الحصول ويصح مطابقته للكثرة تسمى كلية، وذاتها انما حصلت لمطابقة الكثرة وللمثالية. وأما الخارجي فليس ذاته أنه مثال لشيء آخر، وليس من شرط مثال الشيء أن يماثل من جميع الوجوه»[1].

أي أن هذا الفيلسوف المتأله يقول:

الطبيعة المتحققة في الذهن وان كانت ذات هوية واحدة، وممتازة عن سائر الصور الذهنية بفضل بعض الخصوصيات والمشخصات، ولكن الذي لا شك فيه هو ان الموجود الذهني يؤلف هوية مثالية ليست ذات اصالة، ولا تُعد ماهية مستقلة.

والموجود الذهني عبارة عن هوية مثالية تتمثل في ادراك الشيء الخارجي. هذه الهوية المثالية تدعى بالكلي من حيث أنها ادراك الموجود الخارجي ويجوز انطباقها مع امور كثيرة.

اذن فالكلية في الذهن، هوية مثالية قابلة للانطباق على امور كثيرة.

من وجهة نظر السهروردي، الذي يميز الموجود الخارجي عن الموجود الذهني، هو عينيته ومثاليته.

وبعد أن يقسم هذا الفيلسوف المتأله الكلي الى قسمين: ما قبل الكثرة، وما بعد الكثرة، يقول: الصورة الادراكية في أي من هذين القسمين ـ من حيث انها صورة ادراكية ـ ليست سوى المثال. ويؤكد على ان كلي ما قبل الكثرة يقع مثالاً لما سيقع، بينما يقع كلي ما بعد الكثرة مثالاً كما هو واقع.

---

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى من آثار السهروردي، ط اسطنبول، ص ٣٣٢.

يطلق هذا الحكيم اصطلاح الكلي قبل الكثرة على تصورات المبادئ الأولية لمعلولاتها. اما ذلك الكلي الذي يُستفاد من عالم الخارج فيعتبره الكلي بعد الكثرة.

ما يؤكد عليه هذا الفيلسوف هو أن الصورة الادراكية ـ من حيث انها صورة ادراكية ـ ليست سوى هوية مثالية. أي انه يعتبر الوجود الذهني عبارة عن هوية مثالية لا تتميز باصالة الوجود. ولهذا السبب بالذات تعبّر بعض الشخصيات الفلسفية عن الوجود الذهني باصطلاح «الظهور الظلي» أيضاً.

الظهور الظلي عبارة عن نحو من الوجود الذي يبرز في عالم الذهن ويرسم عالم الفكر.

السهروردي وبعد ان يعتبر الوجود الذهني هوية مثالية ويصفه بأنه ظهور ظلي للموجود الخارجي، يؤكد على الأمر التالي وهو ان مثال الشيء لا يمكن ان يكون مثل الشيء نفسه من كل جهة.

هذا الفيلسوف يضع فرقاً بين «المثل» و«المثال»، ولا يعتبر «مثال» الشيء، مثله. فهو يعتبر ـ على سبيل المثال ـ نفس الانسان الناطقة مثال ذات البارئ تعالى في الذات والصفات والأفعال، لكنه ينزه ذاته تعالى في الوقت نفسه عن ان يكون لها مثل.

ويستخدم السهروردي التفاوت بين المثل والمثال لحل الاشكال المعروف في مضمار الوجود الذهني. هذا الاشكال يُطرح حينما يدرك الانسان الموجود الجوهري كما هو متحقق في الخارج. ففي مثل هذه الحال يُعد علم الانسان ـ من حيث انطباق العلم مع المعلوم ـ جوهراً. إلّا ان علم الانسان بالجوهر ـ من حيث كونه كيفية انسانية ـ ليس سوى مقولة عرضية.

اذن اذا كان علم الانسان بالموجود الجوهري، جوهراً وعرضاً في وقت واحد، يلزم ان يقع الموجود الواحد تحت مقولتين متباينتين، ويتميز بذاتين غير

منسجمتين. ومن المقطوع به هو ان الشيء الواحد ليس شيئين، والموجود الواحد ليس من مقولتين.

هذا الاشكال، يُثار باستمرار، ويسعى الحكماء المسلمون للرد عليه بمختلف السبل.

وانبرى السهروردي للرد عليه وحلّه، فقال:

«ومن الناس من ظنّ أن المعقول من الجوهر جوهر فقال: العلم بالجوهر جوهر لا عرض اذ لو كان عرضاً لزم أن يكون حقيقة واحدة تحت المقولتين، ولكان يلزم أيضاً أنا اذا عقلنا الجوهر ما عقلنا الجوهر بل العرض، اذ المعقول هو نفس الصورة.

وهذا الشك انما وقع من جهة ما ظن ان حكم مثال الشيء بعينه هو حكم الشيء من جميع الوجوه، حتى اذا كان الفرس الخارجي ليس في النفس، فالفرس المعقول يجب ان لا يكون في النفس ويلزم من هذا ان يكون الفرس المعقول غير المعقول. فانه ما لم تحصل لنفوسنا هيئة ما منه لا نعقله. واذا كان لابد من حصول صورة والصورة في محل، لا يتقوم ذلك المحل بها ويضره بطلانها عنه فلابد وأن لا تكون جوهراً بل هي مثال شيء وهو في نفسه جوهر»[١].

ظاهر هذه العبارة يوحى بأن السهروردي لا يعتبر المعقول والمعلوم الجوهري جوهراً. ويعتبره مقولة عرضية لأنه كيفية نفسية.

ولكن لو أنعمنا النظر في كلمات السهروردي السابقة لاتضح أن هذا الفيلسوف لا ينكر جوهرية المعقول الجوهري بحسب الحمل الأولي الذاتي.

المعقول والمعلوم الجوهري ورغم انه عند السهروردي كيف نفساني وجزء من الأعراض، غير أن عرضيته قابلة للتفسير عن طريق الحمل الشائع

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

الصناعي فقط.

بتعبير آخر: المعلوم الجوهري في ذهن الانسـان وان كـان عـرضاً بحسب الحمل الشائع الصناعي، إلّا انه جوهر بحسب الحمل الأولي.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو: تُعد مسألة الاخـتلاف في الحـمل، والاصـطلاح المسـتخدم عـلى صـعيد الحـمل الأولي الذاتي والحـمل الشـائع الصناعي، من بين الاكتشافات التي اكتشفها صدر المتألهين، ولم يرد لها ذكر في آثار السهروردي.

ورغم ذلك لا ينبغي تجاهل الأمر التالي وهو ان ما أورده السهروردي في هذا الباب، يمكن ان يقاس أيضاً في قالب واطار هذا الاصطلاح، وقابل للتفسير عن طريق الاختلاف في الحمل.

ما بمقدوره أن يؤيد هذا الادعاء هو ان السهروردي يستند فقط الى الذهنية والخارجية على صعيد الاختلاف بين الوجود الذهني والوجود الخارجـي، ولم يشر الى أي موجب آخر للاختلاف في هذا الباب.

في مثال الحـصان، لم يضع أي فاصل بين الحـصان الخـارجـي والحـصان الذهني، سوى ظرف الخارج في الأول، وظرف الذهن في الثاني.

وعليه فمعنى كلامه في هذا الباب هو: ما يفصل الموجود الذهني عن الموجود الخارجي، هو ظرف الذهن وظرف الخارج فقط. اذن اذا كان الاختلاف بـين الموجود الذهني والموجود الخارجي، هو وعاء التحقق وظرف الظـهور فـقط، يمكن أن نقول بسهولة بأن الجوهر الذهني، جوهر بالحمل الأولي الذاتي. ولكن لا يمكن الشك في الأمر التالي ايضاً وهو ان الجوهر الذهني لا يخرج عن مقولة العرض بحسب الحمل الشائع الصناعي.

وعلى هذا الضوء يمكننا أن نقول:

حينما يعتبر السهروردي الوجود الذهني مثال الوجود الخارجي، يـقصد ان

الوجود الذهني هو ظهور ظلي للخارج، وأن الاختلاف بين الموجود الذهني والموجود الخارجي، يتجسد في طريقة الظهور فقط.

اذن لا ينبغي الخلط بين فكرة السهروردي في باب الوجود الذهني ورأي اولئك الذين يقولون بالشبح على هذ الصعيد.

الذين لديهم معرفة بتاريخ الفلسفة الاسلامية يعلمون جيداً بأن فئة من الحكماء تقول بالشبح في باب الوجود الذهني، وتعتقد بأن الموجود الذهني ليس سوى شبح الموجود الخارجي.

يقول السهروردي بهذا الشأن:

«ان الشيء الغائب عنك اذا ادركته فانما ادراكه على ما يليق بهذا الموضع هو بحصول مثال حقيقته فيك. فان الشيء الغائب ذاته اذا علمته ان لم يحصل منه أثر فيك فاستوتا حالتا ما قبل العلم وما بعده...»[1].

آراء في الوجود الذهني

وبعد أن أطلعنا على رأي السهروردي في الوجود الذهني، من المفيد جداً الاطلاع على آراء بعض الحكماء في هذا الجانب أيضاً.

ولاريب في وجود الكثير من التباين والاختلاف بين الحكماء المسلمين في الوجود الذهني. ولربما مرد ذلك الى سعي كل واحد منهم الى ايجاد طريقة حل مناسبة للمشكلة المعروفة في باب الوجود الذهني، والخروج من هذا المأزق. ومن هذه الآراء:

١ ـ الوجود الذهني ليس سوى اضافة بين النفس والشيء الخارجي.

٢ ـ رأي الفاضل القوشجي.

٣ ـ القول بالشبح.

---

(١) منطق حكمة الاشراق، المجموعة الثانية من آثار السهروردي، ط طهران، ص ١٥.

٤ ـ رأي السيد السند.

٥ ـ قول المحقق الدواني.

الرأي الأول ورد على لسان بعض المتكلمين ومعناه ان حقيقة العلم والادراك ليست سوى نوع من الاضافة بين الذهن والخارج. ولم يوافق الحكماء على هذا الرأي مستندين في ذلك الى عدد من الأدلة التي منها: اولاً ان الانسان عالم بذاته في حين لا يمكن تصور أية نسبة واضافة بين العالم والمعلوم. ثانياً ان الانسان عالم بالمعلوم، بينما لا تتحقق في هذا المورد أية اضافة بين العالم والمعلوم. ثالثاً، اذا لم يكن العلم سوى حقيقة الاضافة، يلزم عن ذلك عدم جواز تقسيم العلم الى: تصور، وتصديق، بينما هذا التقسيم بديهي وغير قابل للانكار.

الرأي الثاني المنسوب للحكيم المحقق الفاضل القوشجي مفاده:

حينما يدرك الانسان موجوداً جوهرياً ما، يحصل في ذهنه شيئان: أحدهما هو الماهية الموجودة في الذهن، والتي هي عبارة عن أمر معلوم وكلي وجوهر وقائم بالذهن.

ان حصول هذه الماهية الجوهرية في الذهن حين الادراك، كحصول الشيء في الزمان والمكان.

والشيء الثاني الذي يحصل في الذهن، موجود خارجي، والذي هو عبارة عن العلم، وجزئي. وبما انه يؤلف الكيف النفساني، يُعد من الأعراض القائمة بالذهن.

بتعبير آخر: يميز فاضل القوشجي حين ادراك الموجود الجوهري بين ما يحصل في الذهن وما هو قائم بالذهن، ويعتبرهما مقولتين لا مقولة واحدة.

يستعين هذا الحكيم الكبير بمثال لاثبات كلامه فيقول: لو وُضع شيء ما بطريقة ينطبع فيها شكله من جميع الجهات في المرآة. فالذي يحصل من هذا الانطباع أمران:

الأمر الأول غير قائم بالمرآة ولكن يمكن مشاهدته فيه. فما هـو في المـرآة، شيء لديه صورة.

الأمر الثاني قائم بالمرآة ولا يمكن تصوره بدونها. وهذا الشيء ليس سوى الصورة المنطبعة في المرآة. اذن اذا كان وضع الشيء في المرآة بهذا الشكل، يكون وضع الموجود الجوهري في مرآة ذهن الانسان بهذا الشكل أيضاً.

الرأي الثالث في الوجود الذهني منسوب الى مجموعة من الحكماء. فـهؤلاء يرون أن ما يحصل في ذهن الانسان خلال الادراك ليس سوى شبح الأشياء. أي ان ما يدركه من عالم الخارج لا يمثل الماهية الحقيقية للأشياء.

يبدو ان الذي دفع هؤلاء لاطلاق هذا الرأي هو أنهم ارادوا أن يـظلوا في منأى عن مواجهة اشكال الوجود الذهني.

حقيقة الأمر هي ان القائلين بالشبح في باب الوجود الذهني وان استطاعوا تخليص أنفسهم من مأزق الاشكال المعروف، ولكن الذي لاريب فيه هو أنهم قد احرزوا هذه النتيجة على حساب انكار الوجود الذهني.

فالقول بالشبح، يمكن أن يُعد انكاراً للوجود الذهني. فلا توجد أية رابـطة بين الشيء وشبحه، وهناك تباين بين الشيئين.

اذا اعترفنا بوجود تباين بين الشيء وشبحه، فلابد أن نعترف أيضاً بـعدم وجود أية رابطة بين الاثنين، ولا معنى لحكاية الشبح عن الشيء.

ولابد من ان نضيف: ان حكاية الصورة المنقوشة عـن صـاحب الصـورة، ترجع الى انس الذهن ولا تعبر عن وجود رابطة بينهما. ولهذا لو صرفنا النظر عن الأنس الذهني، فلا تحكي الصورة عن صاحب الصورة قط.

الرأي الرابع منسوب للسيد السـند صـدر الديـن. فـلهذا الحكـيم رأي في الوجود الذهني لا يتبادر الى الأذهان، ويُعد غريباً وبعيداً عن الواقع. فهو يرى ان الانسان غير عاجز عن ادراك حقائق الأشياء، لكنه يؤكد على الأمر التالي

وهو أن حقيقة كل شيء من الأشياء تنقلب بمجرد ان تُعلَم، وتتصف بخصوصيات الكيف النفسي.

صفوة كلام هذا الحكيم هي ان ما يقع في ذهن الانسان خلال الادراك ليس سوى نفس ماهية الأشياء. ولكن الأمر الذي يقطع به هو انقلاب كل ماهية من ماهيات الأشياء بمجرد حصول العلم بها.

ويلجأ السيد السند لتوضيح فكرته هذا فيقول: بما أن الموجودية مرتبطة بالوجود، فلا تتحقق ماهية أي شيء بدون أن يؤخذ وجوده بنظر الاعتبار.

على صعيد آخر، الأمر الذي لا شك فيه هو أن الوجود الذهني يختلف عن الواقع والوجود الخارجي، حيث يؤلف كل واحد منهما نمطاً من الوجود.

اذن اذا كانت الماهية تابعة للوجود في تحققها، فلا ريب في القول التالي: مثلما ينقلب الوجود الخارجي الى وجود ذهني، تنقلب كذلك الماهية الموجودة في الخارج الى ماهية ذهنية.

بتعبير آخر: الماهية الموجودة في عالم الخارج بامكانها أن تكون جوهراً أو كماً أو كيفاً أو مقولة عرضية اخرى، لكنها بمجرد ان تنتقل الى عالم الذهن تنقلب الى كيف نفساني.

فالسيد السند اذن لا يقول للشيء بحقيقة معينة ومشخصة، بل من وجهة نظره: كلما تحقق الموجود الخارجي في الذهن انقلب الى كيف نفساني. وكلما تحقق الكيف النفساني في الخارج أصبح عين المعلوم الخارجي.

هذا الحكيم يعتقد انه وضع نهاية للمشكل المعروف في الوجود الذهني من خلال نظريته هذه، لأن هذا المشكل يقوم على الأساس التالي: الجوهر المعلوم يحفظ جوهريته في ذهن الانسان، ولذلك يُعد كيفية نفسانية في عين الوقت الذي يُنظَر اليه كمعلوم جوهري.

ولم يستطع السيد السند من خلال هذه النظرية ان يضع الحلول لكثير من

المشاكل أو يجيب على كثير من التساؤلات. اضف الى ذلك انها نظرية غير منسجمة مع فكرة اصالة الماهية التي يقول بها. فكيف بمقدوره التوفيق بين القول باصالة الماهية وفكرة الانقلاب؟

فالسيد السند يؤمن باصالة الماهية من جهة، ويطرح نظرية الانقلاب في الوجود الذهني من جهة اخرى. والذين لديهم معرفة بمسألة الانقلاب وكيفيته، يعلمون جيداً انه مع افتراض اعتبارية الوجود فمن المتعذر الاعتقاد بقدر جامع عيني بين الموجود الجوهري والموجود العرضي. ولهذا السبب يواجه السيد السند اشكالاً في باب القدر الجامع بين المعلوم الجوهري والعرض الذهني، لذلك لجأ الى قدر جامع مبهم.

الرأي الخامس في الوجود الذهني منسوب الى المحقق الدواني. فيعتقد هذا المحقق بأن اطلاق عنوان الكيف على الصور العلمية في الذهن، لا يتم إلّا على أساس نوع من التشبيه والمسامحة.

الدواني يعتبر العلم من مقولة المعلوم، ولا يراه كيفاً. غير ان حقيقة الأمر هي ان اطلاق عنوان الكيف على الصور العلمية، لم يكن بسبب المسامحة والتشبيه، وانما يمكن عدّه حقيقة لأحد الاعتبارات.

اذن اذا لم يكن بالامكان انكار كيفية الصور العلمية، فمن السهل القول بأن نظرية المحقق الدواني ليس بمقدورها أن تكون طريقة صحيحة لحل مشكل الوجود الذهني.

مما سبق يتضح عجز جميع الحكماء والمتكلمين الذين سبقوا صدر المتألهين، عن حل مشكل الوجود الذهني، ويعاني كل رأي من آرائهم، من سلبيات.

انكب صدر المتألهين على دراسة هذه المسألة وتوصل الى حل مشكلة الوجود الذهني بنحو أحسن، كما هو الحال في الكثير من المشاكل الاخرى، مستنداً فيما ذهب اليه الى الاختلاف ما بين الحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع

الصناعي.

صدر المتألهين يعتقد أن الانسان حينما يدرك الموجود الجوهري، فهو جوهر بالحمل الأولي الذاتي، وكيف نفساني بالحمل الشائع الصناعي.

فالاختلاف في الحمل من الامور التي ساعدت على وضع حد للعديد من المشاكل والمعضلات الاخرى. فقد قيل بشأن الجزئي مثلاً: الجزئي، جزئي بالحمل الأولي الذاتي، وكلي بالحمل الشائع الصناعي. والدليل على هذا الأمر هو ان مفهوم الجزئي وفي عين جزئيته، قابل للانطباق على امور كثيرة.

لذلك حينما يقال بأن مفهوم الجزئي جزئي، فالمقصود هو ان الجزئي جزئي بالحمل الأولي الذاتي. ولكن حينما يقال بأن مفهوم الجزئي قابل للانطباق على مصاديق كثيرة، فالمقصود هو ان هذا المفهوم كلي بالحمل الشائع الصناعي.

اذن اذا كان بمقدورنا من خلال الاختلاف في الحمل ان نعتبر أمراً ما جزئياً وكلياً، ينبغي الاعتراف بوحدة الحمل في باب امتناع التناقض، فضلاً عن الوحدات الثمان.

ولهذا السبب نجد صدر المتألهين يؤمن بوحدة الحمل، علاوة على الوحدات الثمان المشهورة في موضوع امتناع التناقض. ومعنى كلامه هذا هو ان الشيء لا يمكن اعتباره بالحمل الأولي الذاتي جزئياً وكلياً. ولكن يمكن اعتباره كلياً بالحمل الشائع الصناعي.

وهكذا الوضع بالنسبة للوجود الذهني لأن المعلوم الجوهري في الذهن لا يمكن ان يكون جوهراً وعرضاً بالحمل الأولي الذاتي، ولكن نفس هذا المعلوم الجوهري يمكن عدّه عرضاً بالحمل الشائع الصناعي رغم انه جوهر بالحمل الأولي الذاتي.

صدر المتألهين، استطاع من خلال هذه النظرية أن يضع حداً ليس للمشكلة المعروفة في الوجود الذهني فحسب، وانما لكثير من المشاكل الاخرى. ولهذا

السبب تُعد نظرية هذا الفيلسوف الكبير هذه، اكمل من سائر النظريات والآراء الاخرى التي قدّمها الآخرون.

نظرية الفاضل القوشجي في الوجود الذهني، يمكن أن تعد نظرية رائـعة في هذا المضمار. فهذا المحقق الاسلامي الفطن يميز بـين حـصول الشيء في الذهـن وقيامه بالذهن، ويعتبرهما مقولتين.

فالقوشجي يشبه صفحة الذهن ولوحة الضمير عند الانسان بالمرآة الشفافة، ويقول بأن الصور العلمية كالصور المنعكسة عن المرآة. ويرى بأن ما يُشاهد في المرآة بمنزلة صاحب الصورة، وما هو قائم بالمرآة بمنزلة نفس الصورة.

ولو أُنعم النظر في نظرية هذا الحكيم لاتضح انه يقول بتحقق ثلاثة أنمـاط للموجود الواحد، والاعتراف بالتالي بثلاثة عوالم.

هذا الحكيم يعتقد أن الموجود فضلاً عما لديه من تحقق عيني في العالم، لديه نحوان من التحقق في عالم الذهن ايضاً. فحينما يدرك الانسان الموجود الخارجي، يتحقق في ذهنه نحوان:

النحو الأول عبارة عن ماهية المعلوم، والتي هي كلية وغير قائمة بالذهن.

النحو الثاني عبارة عن الكيفية النفسانية والتي هي جزئية وقائمة بالذهن.

اذن اذا كان الفاضل القوشجي يقول للموجود بثلاثة انحاء من التحقق، فلابد ان يعترف لكل نحو منها بوجود عالمي متناسب معه. ما يجلب الاهتمام هنا هو اعتراف أحد المفكرين الغربيين المعاصرين بوجود ثلاثة عوالم، وتحدثه تفصيلياً عن كل عالم منها.

كارل بوبر الذي ولد في النمسا عام ١٩٠٢، قدّم شرحاً مسهباً عن تكامل الحياة وظهور الانسان، وقال بوجود ثلاثة عوالم هي العالم العـيني الذي أسماه العالم رقم «١»، والعالم الذهني الذي أسماه العالم رقم «٢»، والعالم الثالث الذي هو عبارة عن عالم البناءات.

لست بصدد اقامة رابطة ما بين فكرة القوشجي ورأي كارل بوبر، لعدم وجود أي تماثل أو سنخية بين كلمات الاثنين، ولأن لكل منهما موقفه الفكري الخاص.

ما أوجب الحديث عن العالم الثالث عند كارل بوبر، هو نوع من تداعي المعاني لا غير. لأنه حينما يتحدث القوشجي عن وجودين ذهنيين للانسان ووجود عيني، يتذكر المرء بوبر الذي يقول على العكس من القوشجي بوجودين عينيين فضلاً عن الوجود الذهني.

العالم الثالث عند بوبر عبارة عن الفكر والفن والعلوم واللغة والأخلاق والمؤسسات الاجتماعية وجميع أشكال التراث الثقافي الى حد ما هو مكتوب في أعيان العالم الأول وأشيائه كالعقول الانسانية، والكتب، والسيارات، والأفلام، والحاسوبات، والصور الخ.

ما يمكن التنويه اليه هو ان هناك فارقاً كبيراً جداً بين المعلومات الموجودة في الذهن، والمعلومات المسجلة ـ مثلاً ـ في المكتبات. ويصل السير جون ايكلز[1] في كتاب «مواجهة الحقيقة» الى النتيجة التالية وهي: «الانسان هو الوحيد الذي لديه لغة خبرية. وهذه اللغة لا يمكن أن تستخدمها سوى العوامل التي لديها تفكير الكليات، وهو التفكير المتصل بعناصر العالم الثالث.

هذا النمط من التفكير يجتاز الحالة الآنية للادراك ويتعالى عليها... على العكس من سلوك الحيوانات المنبثق من حالتها الآنية».

ويقول بوبر ان النقد هو أهم تكامل ظهر في تاريخ العالم الثالث بعد ظهور اللغة.

ويعتقد بوبر أيضاً ان العالم الثالث الذي يقصده، مصنوع من قبل الانسان،

---

(١) Sir John Eccles.

لكنه مستقل في نفس الوقت[١].

والحقيقة هي ان تصور عالم تحت عنوان «العالم الثالث» يقف في مقابل العالم العيني الأول، وعالم الذهن، لا يخلو من نوع من الابهام والغموض.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي ايضاً وهي ان موضوع العلم والادراك، قد طُرح في فلسفة «كانت» وأتباعه بطريقة اخرى. فهذا الفيلسوف الألماني المعروف قد أعاد النظر في كثير من قضايا الادراك بفعل النقد الذي أخذ يوجهه للعقل المطلق.

أهم افكاره ضمن هذا السياق هي انه يعتبر الزمان والمكان والعلية ـ وهي الاصول الاساسية الثلاثة ـ أشكالاً مختلفة للتعبير عن الجوهر العالمي[٢].

الأمر الملفت للنظر هو ان جلال الدين الرومي قد توصل قبل فترة طويلة من ظهور كانت الى حقائق حول الزمان، والمكان، والعلية، والادراك، يمكن ان نستشعرها من كلمات كانت.

ومن افكار الرومي بهذا الشأن انه يعتبر الروح جوهراً والعالم بأسرة مجموعة من أعراضها[٣].

---

(١) راجع: بريان مغي، بوبر، ترجمة منوجهر بزركمهر، ص ٨١ ـ ٨٣.

(٢) سير الحكمة في اوربا، تأليف محمد علي فروغي، ص ١٣٠.

(٣) المثنوي، ط نيكلسون، الجزء الرابع، البيت ٨٥٨.

الرؤية عند السهروردي

هناك كثير من الأفكار والآراء حول الرؤية وطبيعة الابصار. فيرى بعض الحكماء ان صور الأشياء تنطبع في العين، ثم تصل من العين الى الحس المشترك الذي يطلقون عليه اسم «بنطاسيا»، فتشاهد النفس الناطقة تلك الصور المحسوسة.

فريق آخر الحكماء وعلماء علم المناظر يعتقدون بخروج نور من العين حين الرؤية على شكل مخروط رأسه في العين وقاعدته عند الشيء المشاهد.

ويعبر السهروردي عن معارضته لهذين الفريقين ويرفض ما يذهبان اليه. ويقول في ابطال رأي الفريق الاول بأن انطباع الصور الكبرى مثل صورة الجبل والبحر في العين التي هي صغيرة جداً، امر غير معقول.

وحاول بعض الحكماء المشائين الرد على هذا الاشكال قائلين: ان الصورة الموجودة في العين ليست بعينها صورة البحر أو الجبل، بل هناك نسبة محفوظة دائماً بين هذه الصورة والصورة الخارجية. فيستدل الانسان بالصورة المنطبعة في العين على صغر وكبر الموجود الخارجي.

السهروردي يعتقد بأن كلام هؤلاء لا يقدم حلاً للاشكال المذكور، لأنه لا يستدل حين الرؤية ولا يقيم البرهان على الشيء الذي يشاهده. فالذي لا شك فيه هو ان الرؤية تحصل بمجرد المشاهدة، وليست بحاجة الى التريث والاستدلال. وعليه يمكن القول ان مشاهدة الشيء لا تتضمن معنى الاستدلال، والرؤية لا تتحقق إلّا عن طريق العين.

ويقول السهروردي في ابطال رأي الفريق الثاني:

النور الخارج من العين اما جوهر أو عرض. فاذا كان عرضاً فانه غير قابل للانتقال، حيث لا يمكن نقل بياض أو سواد الجسم بدون نقل الجسم نفسه. أما اذا كان النور الخارج من العين جوهراً، فلن يخرج هذا النور عن صورتين: اما ان تتصل حركة ذلك النور بارادتنا، أو انها حركة طبيعية.

فاذا كانت حركة ذلك النور متصلة بارادتنا، فينبغي ألا نبصر الشيء حينما نحدق فيه ولا نريد أن نراه، بينما يتعذر تحقيق مثل هذا الأمر، لأننا لابد وان نبصر الشيء ونشاهده حين التحديق به.

أما اذا لم تكن حركة الشعاع الخارج من العين، ارادية، بل كانت حركة طبيعية، فلابد ان يتحرك ذلك الشعاع أو النور باتجاه ما، لأن حركة الأجسام الطبيعية تتجه دائماً نحو جهة ما. اذن ما يلزم عن هذا الفرض هو اننا لابد وأن نشاهد جهة واحدة دائماً، وهذا ما يتعارض مع الواقع.

وبعد أن يبطل السهروردي هذين الرأيين، أي رأي أصحاب الانطباع، ورأي أصحاب خروج النور، يطرح نظريته ويؤكد عليها قائلاً:

الرؤية ليست نوراً يخرج من العين، ولا صورة شيء ينطبع في العين، ولكن بما ان الانسان يواجه موجوداً خارجياً مستنيراً، لذلك تحيط نفسه الناطقة بذلك الموجود الخارجي، فتؤدي تلك الاحاطة الى ظهور الرؤية. أي ان حقيقة الرؤية عبارة عن احاطة النفس الناطقة واشراقها وتوجهها الحضوري نحو الموجود الخارجي.

ويميز السهروردي بين رؤية الشيء في عالم الخارج، ورؤية الشيء في المرآة، ويعتبر الوعاء المرئي والمدرك في هاتين الحالتين، عالمين مختلفين.

السهروردي يعتقد بأن ما يشاهده الانسان في عالم الخارج، ناجم عن الاضافة الاشراقية للنفس التي تقع على الموجود الخارجي. اما ما يشاهده المرء

في المرآة، أمر لا يحصل سوى عن طريق اتصال النفس بعالم المثال.

ولا يخلو كلام السهروردي هذا من اشكال، ولكن ما يستحق الاستحسان في هذا الباب هو ان هذا الفيلسوف المتأله يتميز بالاستقلال في الرأي والشجاعة اللازمة. ولذلك تعد نظريته هذه جديدة ولا نظير لها.

صدر المتألهين الشيرازي يوجه الانتقاد لنظرية السهروردي سواء على صعيد رؤية الشيء الخارجي ام على صعيد الرؤية في المرآة.

هذا الفيلسوف الكبير يعتقد بأن حصول الشيء للشيء لا يتحقق بدون تحقق نوع من العلة والمعلولية بين الاثنين. لأنه اذا كان بالامكان تحقق الشيء للشيء بدون العلاقة العلية والمعلولية، يلزم حصول جميع الأشياء للشيء، بينما يستحيل تحقق ذلك إلّا في بعض الموارد المحدودة.

لا يتحقق حصول الشيء للشيء إلّا اذا كان احدهما ازاء الآخر اما فاعلاً أو قابلاً. ويصدق هذا الكلام أيضاً على الرابطة والنسبة بين المادة والصورة.

اذن اذا لم يتميز الشيئان بعنوان الفاعلية والقابلية أو المادة والصورة، فمن المتعذر ان يحصل أحدهما للآخر.

وبما ان النفس الناطقة لا فاعلة ولا قابلة ازاء الشيء الخارجي فلابد من القول: يتعذر حصول الشيء الخارجي للنفس الناطقة حين الرؤية. ولاريب في أن النفس الناطقة متعلقة ببدنها، ولكن الأمر المسلم به ايضاً هو ان العلاقة ما بين النفس والبدن، من نوع العلاقة بين الصورة والمادة. وذلك لأن النفس الناطقة اما صورة بدنها، أو انها مبدأ الصورة الفعلية.

اذن نسبة النفس الناطقة الى البدن، غير نسبتها الى الشيء الخارجي. فالنفس الناطقة محيطة بقواها الادراكية ومتعلقاتها، ولديها اضافة اشراقية. ولكن كيف يمكن تفسير اضافة النفس الاشراقية ازاء الموجود المادي الخارجي؟

السهروردي يفسر مسألة الرؤية عن طريق الاضافة الاشراقية للنفس بما هو مرئي ومدرك في الخارج. غير ان صدر المتألهين يشكك في تعلق الاضافة الاشراقية بما هو موجود في العالم المادي.

الاضـافة الاشراقـية للـنفس ازاء المـرئي والمـدرك، أمـر يحـظى بـقبول السهروردي وكذلك بتأييد صدر المتألهين، ولكن الاثنين يختلفان حول الأمـر التالي وهو ان السهـروردي يـتحدث عـن الاضـافة الاشراقـية للـنفس ازاء الموجود المادي الخارجي، وصدر المتألهين يتحدث عـن الاضـافة الاشراقـية للنفس ازاء الصورة الادراكية المرئية.

مما ورد على لسان صدر المتألهين بهذا الشأن ما يلي:

«.. ثم لا يخفى عليك ان اسم الاضافة الاشراقية انما يليق به أن يـقع عـلى نسبة وجودية ا دراكية الى صورة علمية مجردة عن المـادة، وليست الصـورة الخارجية للأجسام المادية كذلك. وان الذي ذهبنا اليه في باب الرؤية من انها بحصول الصورة المجردة للنفس بحسب النشأة الادراكية هو أولى باسم الاشراق لأن نسبة تلك الصورة الى النفس، نسبة الأمر الصوري المستغني عـن فـاعله المجرد والذي ذهب اليه نسبته الى النفس كنسبة امر مادي الى أمر متعلق بالمادة متصرف فيها»[(١)].

هذه العبارات تكشف عن اعتقاد صدر المتألهين بأن الرؤية لا تتحقق إلّا عن طريق حصول الصورة المجردة للنفس في عالم الادراك.

هذا الفيلسوف الكبير يعتقد بأن المرئي بالذات، عبارة عن صورة ادراكـية مجردة، لدى النفس تجاهها اضافة اشراقية. ويرى بأن ما هو موجود في الخارج كمرئي ومدرك، مرئي ومدرك بالعرض.

وعلى ضوء ما تمت الاشارة اليه يمكن ان يقال بأن صـدر المـتألهين يـعتبر

(١) تعليقات ملا صدرا، حاشية شرح «حكمة الاشراق»، ط حجرية، ص ٢٧٠.

الرؤية في المرآة عبارة عن ادراك الصورة المجردة في النفس، كما هو الحال بالنسبة لرؤية الأمر العيني في الخارج.

اي انه يرى ان رؤية الشيء في المرآة عبارة عن ادراك الصورة المقدارية المجردة غير القائمة بالمحل، والخارجة عن دائرة احاطة النفس المدركة.

ويعتبر صدر المتألهين قيام الصورة الادراكية بالنفس مثل قيام الوجود بالموجود أو المعلول بالعلة، مستنداً في ذلك الى احدى كلمات محيي الدين بن العربي، والتي تحدث عنها بشكل مفصل.

عالم المثال

عالم المثال الذي يدعى بعالم البرزخ أيضاً، مرتبة من الوجود مجـردة عـن المادة وغير مجردة عن آثارها. فالموجود البرزخي أو المثالي، مـوجود يـتميز بالكم والكيف والوضع وسائر الأعراض رغم تجرده عن المادة. ويعتبر أتـباع الحكمة المشائية العقل الفعال ـ وهو آخر العقول الطولية ـ علة لوجود هذا العالم.

ويعتبر الحكيم المتأله شهاب الدين السهروردي العلة الوجودية لعالم المثال، متمثلة في بعض العقول المـتكافئة التي يـدعوها بـالعقول العـرضية. فـالصور الجوهرية تتمثل في عالم المثال، وتظهر في أشكال مختلفة.

الاختلاف في الأشكال والهـيئات في عـالم المـثال، لا يـسيء الى الوحـدة الشخصية للفعلية الجوهرية. ومن أجل اثبات هذه الفكرة لابد من استقراء آراء مجموعة من الشخصيات المعروفة ازاء أحد الوجوه التاريخية.

مما لاريب فيه، حينما تلجأ مجموعة من الأفراد للقيام بـدراسـة مـا حـول شخصية تاريخية، فلن تكون لديهم تصورات متساوية ومتماثلة بشأنها. ولكن الذي لا اختلاف فيه هو أن جميع هؤلاء قد تحـدثوا حـول تـلك الشـخصية التاريخية، ولم تسيء تصوراتهـم المخـتلفة الى الوحـدة الشـخصية لهـذا الوجـه التاريخي.

فلو كان هذا الوجه التاريخي هو «بوذا»، فلا شك في ان الأحاديث والآراء فيه كثيرة ومختلفة، والتصورات بشأنه متعددة ومتباينة. ورغم هذا كله لم تنل جميع هذه الصور المختلفة المرسومة لشخصيته، من وحدة شـخصيته، ولم يشك

أي أحد في فعليته التاريخية.

اذن يمكن القول بأن الصور المختلفة والأشكال المتنوعة للشيء، لا تتعارض مع وحدته الجوهرية، وباستطاعة الشيء أن يظهر في صور متفاوتة.

الحكماء المسلمون يقسمون عالم المثال الى قسمين: منفصل ومتصل يعبران عنهما بالخيال المنفصل، والخيال المتصل. والخيال المنفصل عالم قائم بذاته، ومستغن عن النفوس الجزئية. اما الخيال المتصل فانه قائم بالنفوس الجزئية ويظهر في متخيلة الأفراد باستمرار.

لابد من التنويه الى انه قد تظهر في عالم الخيال المتصل بعض الصور الناشئة بسبب دعابة النفوس وليس لديها أي ضابط عقلي. ومثل هذه الصورة الجزافية لا وجود لها في عالم المثال المنفصل، ولا يمكن عدّها من أفعال الحكيم.

السهروردي يعتبر الصور المعلقة عالم المثال ويقول بأن المثل المعلقة تختلف عن المثل الافلاطونية. فالمثل الافلاطونية عبارة عن الموجودات الثابتة في عالم الأنوار العقلية. اما المثل المعلقة فلا تتحقق إلّا في عالم الأشباح المجردة[1].

صدر المتألهين يعبّر عن الصور المعلقة وعالم المثال بالعالم الأوسط أو البرزخ بين عالم العقول وعالم المادة.

ويعتقد صدر المتألهين كذلك ان صورة حقيقة الانسان في مراحل الادراك الثلاث، تمثل الحجة الالهية الأعظم، والشاهد الأول على وجود العوالم الثلاثة التالية:

١ ـ عالم الحس والدنيا.

٢ ـ عالم الغيب والآخرة.

٣ ـ عالم العقل والمأوى.

ويعتبر صدر المتألهين ادراكات الانسان ومشاعره في المراحل الثلاث، نوافذ

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٥١١.

ينفذ منها الى العوالم الثلاثة. فمثلما تمثل حواس الانسان الظاهرية منافذ الورود الى عالم الحس، يمثل خيال الانسان وعقله النافذتين التي ينفذ من خلالها الى عالم المثال والعقول.

ورغم ان صدر المتألهين يعتبر الادراكات الثلاثة ـ أي الحس والخيال والعقل ـ شاهداً على العوالم الثلاثة، إلّا انه لم يعتبر الادراكات الوهمية دليلاً على عالم آخر.

هذا الفيلسوف الكبير يعتقد أن الوهم لا يُعد عالماً خاصاً، لأن الوهم عبارة عن نوع من الادراك العقلي المنسوب الى أمر جزئي.

فعلى سبيل المثال يُعد الحب لزيد والعداء لعمرو، نوعاً من الادراك الوهمي، لأن ادراك المعاني الجزئية يُدعى بالوهم في اصطلاح الحكماء.

وعلى هذا الأساس لا يعد الوهم أمراً ذا اصالة، وانما هو العقل المضاف لا غير.

اذن اذا كانت الاضافة موجوداً غير أصيل، يمكن ان يقال ببساطة ان الوهم لا يُعد عالماً خاصاً ومنفرداً.

وعلى ضوء ما ذكرناه يتضح بأن عالم المثال، برزخ بين عالم الحس وعالم العقل أو ما يؤلف العالم الأوسط.

الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي يشبّه البرزخ القائم ما بين عالم الدنيا وعالم الآخرة بالخط الفاصل بين الظل والشمس[1].

الفيلسوف المتأله شهاب الدين السهروردي يستخدم اصطلاح البرزخ مع الجسم والجسمانية. ويقول في كتاب «حكمة الاشراق» بأن لديه تجارب صحيحة ومعتبرة تثبت وجود أربعة عوالم، وهي:

١ ـ عالم الأنوار القاهرة.

---

(١) تعليقات على «شرح حكمة الاشراق»، ط حجرية، ص ٥١٣.

٢ ـ عالم الأنوار المدبّرة.

٣ ـ عالم البرزخ.

٤ ـ الصور المعلقة الظلمانية والمستنيرة.

الأنوار القاهرة عبارة عن العقول الكلية المجردة التي ليس لديها أي ارتباط أو تعلق بالأجسام. ويعتبرها من الشؤون الالهية والملائكة المقربين.

الأنوار المدبّرة والتي تُدعى بالأنوار الاسهبدية أيضاً، تتولى تدبير عالم الافلاك وعالم الانسان. بينما يتألف عالم البرزخ من الكواكب والعناصر البسيطة والمركبات المادية.

الصور المعلقة التي يعتقد السهروردي انها تؤلف العالم الرابع عبارة عن عالم المثال أو الخيال المنفصل. هذا العالم واسع الى درجة كبيرة، كما انه عجيب ايضاً من حيث التنوع.

السهروردي يعتبر الصور المعلقة جواهر روحانية قائمة بالذات، ويرى ان هذه الجواهر الروحانية متحققة في عالم المثال وغير مرتبطة بأي محل أو مكان. ولهذا السبب تعجز الحواس الظاهرية عن ادراك جواهر عالم المثال.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو أن الصور المعلقة وجواهر عالم المثال قابلة للادراك من قبل الحواس عن طريق بعض المظاهر. وهذه، فكرة أيدها السهروردي قائلاً:

«فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم، وربما ينتقل في مظاهرها، ومنها يحصل ضرب من الجن والشياطين»[1].

اذن فالسهروردي يعتبر الجن والشياطين جزءاً من عالم المثال، ويقول بأنها قابلة للرؤية عن طريق بعض المظاهر. ويؤكد على ان الكثير من أبناء مدينة

---

(١) نفس المصدر، ص ٥١٢.

«دربند»[١] وكذلك مجموعة كبيرة من ابناء مدينة «ميانه» قد شاهدوا الجن بشكل جماعي، وشهدوا له بذلك. ويقول بأن الذين اخبروه برؤية الجن عدد كبير جداً بحيث يبدو ان اتفاقهم على الكذب محال.

هذا الفيلسوف المتأله يتحدث في العديد من آثاره عن عالم الخيال والقوة المتخيلة. فيقول في كتاب «التلويحات»:

«فاذا قلت الشواغل فتقع للنفس خلسة الى جانب القدس فانتقشت بنقش غيبي. فقد ينطوي سريعاً، وقد يشرق على الذكر، وقد يتعدى الى الخيال، فيتسلط الخيال على لوح الحس المشترك فترتسم فيه صورة في غاية الحسن والزينة على أكمل هيئة وأبهاها، أو ترتسم صورة الأمر الغيبي مشاهدةً، أو تنسطر على سبيل الكتابة، أو على طريق نداء هاتف غيب. وما بقي من الكلام محفوظاً في النوم واليقظة فهو رؤيا صادقة أو وحي صريح. وما بطل هو وبقيت محاكياته فهو وحي محتاج الى تأويل أو حلم مفتقر الى تعبير ويختلف باختلاف المواضع»[٢].

ويتحدث هذا الفيلسوف عن عالم المثال في كثير من آثاره الاخرى وبمختلف المناسبات. ففي كتابه حكمة الاشراق يفتح فصلاً مستقلاً يتحدث فيه عن عالم المثال.

يقول في هذا الفصل: ان ما ينكشف للكمّل والأنبياء وأولياء الله ذو أقسام مختلفة. فما يرد على قلب هؤلاء الرجال الطاهرين قد يكون مكتوباً، وقد يكون صوتاً، وقد يتمثل في هيئة صورة جميلة.

وقد يظهر ما يرد على السالك، من وراء حجاب في بعض الاحيان. كما قد

---

(١) تقع هذه المدينة عند الساحل الغربي لبحر الخزر. ويطلق عليها العرب اسم «باب الأبواب».

(٢) التلويحات، المجموعة الاولى، ط اسطنبول، ص ٣ ـ ٤.

يحظى الكمّل في بعض الأحيان برؤية المثل المعلقة.

السهروردي يعتقد بأن ما يشاهده الانسان في النوم ـ سواء كان جبلاً أو بحراً أو صحراء ـ عبارة عن مثل قائم بذاته، لا ينطبع في أي محل أو مكان.

ويعبِّر هذا الفيلسوف المتأله عن نفس هذا الرأي في الرائحة العطرة وسائر الأعراض الاخرى كالألوان، والطعوم وغيرها.

اذن بالرغم من أن الأعراض لا تتحقق في هذا العالم بدون موضوع، إلّا انها قائمة بالذات في عالم المثال، وتتحقق فيه بدون محل ومادة.

والدليل على ذلك هو: لو كانت المادة متحققة في عالم المثال والأعراض منطبعة فيه، يلزم عن ذلك ان تكون الاجسام المادية لذلك العالم، متخيرة في هذا العالم. والذي لا ريب فيه هو ان الشيء المادي المتخير، ينبغي ان يُشاهَد من قبل صاحب العين السليمة.

اذن بما أن الصور والأعراض غير قابلة للمشاهدة في عالم المثال من قبل جميع الأشخاص، يمكن القول بسهولة بأن الصور والأعراض المثالية التي تظهر للأشخاص في النوم واليقظة، ليست سوى أشباح محضة.

فحينما يتلذذ الانسان في المنام بالأطعمة والأشربة اللذيذة، لا يمكن القول بأن هذه الأعراض منطبعة في عدد من الأشباح، بل ما يمكن قوله بهذا الشأن هو أن هذه الأعراض متمثلة في عدد من الأشباح على سبيل التخيل.

اذن ما هو متحقق في عالم المثال، يجب عده جوهراً بسيطاً، لأن الموجود المثالي قائم بذاته، ومجرد عن المادة وثقلها. ولهذا السبب لا نلاحظ تزاحماً في عالم المثال، كما لا يمتنع اجتماع الموجودات المثالية في محل واحد.

هذا الفيلسوف لديه عبارة رائعة لتصوير لا مادية العالم المثالي:

«وكما أن النائم ونحوه اذا انتبه فارق العالم المثالي دون حركة ولم يجده على جهة

منه، فكذا من مات عن هذا العالم يشاهد عالم النور دون حركة»[١].

أي انه يقول: الشخص الذي يشاهد الموجودات المثالية في عالم الرؤيا، بمجرد ان يستيقظ من النوم، يبتعد عن عالم المثال بدون أية حركة وقطع مسافة، ولا يجد هذا العالم عنده.

ويصدق هذا الكلام على ذلك الذي ينظر الى عالم المثال بالقوة المتخيلة أو في حالة ما بين النوم واليقظة، لأنه بمجرد ان ينقطع عن مشاهدة عالم المثال، يبتعد عنه فجأة وبدون ان يقوم بأية حركة أو يقطع أية مسافة.

السهروردي يشير خلال ذلك الى مسألة الموت ويعتبر رحلة الانسان الى العالم الآخر نوعاً من الانتقال بدون حركة وقطع مسافة، حيث بمجرد ان يموت يجد نفسه في ذلك العالم فجأة وبلا حركة.

(١) شرح حكمة الاشراق، ص ٥٣٦.

عالم الهورقليا

شهاب الدين السهروردي اعتبر في الفصل الأخير من المقال الخامس من كتاب «حكمة الاشراق» ـ الذي كتب في أحوال السالكين ـ عالم المثال اقليماً ثامناً. ويعتقد هذا الفيلسوف المتأله أن العالم المقداري قابل للتقسيم الى ثمانية أقاليم، حيث يمثل الاقليم الثامن، المثل المعلقة. أي ان الاقليم الثامن عبارة عن المقادير المثالية.

تقع كل من جابلق، وجابرص، وهورقليا في الاقليم الثامن، حيث تعد كل مدينة منها، تابعة لعالم المثال.

يقول السهروردي في ذلك:

«.. وهذا أحكام الاقليم الثامن الذي فيه جابلق وجابرص وهورقليا ذات العجائب»[1].

السهروردي يعتقد بأن طبقات عالم المثال وان كانت غير قابلة للاحصاء لغير المبادئ العالية، ولكنها محدودة ومتناهية في نفس الوقت. فالأشخاص الواقعون في كل طبقة من طبقات عالم المثال يؤلفون أنواع غير متناهية من موجودات العالم.

السهروردي يعتبر الهورقليا عبارة عن عالم أفلاك المثل المعلقة، ويقول للأفلاك بأصوات ونغمات موزونة ومتنوعة. ويرى أن أصوات ونغمات الأفلاك غير مشروطة بشرائط أصوات هذا العالم.

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٥٥٦.

هذا الفيلسوف المتأله لا يعتبر حقيقة الصوت تموجاً هوائياً. والشيء الوحيد الذي تحدث به حول تموج الهواء هو انه اعتبره شرطاً لتحقق الصوت في هذا العالم.

بتعبير آخر: رغم ان السهروردي لا يعتبر النموذج الهوائي حقيقة للصوت، لكنه يعتقد أيضاً باستحالة تحقق الصوت بدون تموج الهواء.

السهروردي يؤكد على الأمر التالي أيضاً وهو اذا كان شيء ما شرطاً لتحقق شيء آخر في موضع خاص، فهذا لا يعني أن هذا الشيء شرط لتحقق ذلك الشيء في جميع المواضع. فاذا كان تموج الهواء شرطاً لتحقق الصوت في هذا العالم، فليس معنى هذا ان تموج الهواء شرط لتحقق الصوت في عوالم اخرى.

ومثلما يمكن ان تكون للأمر الكلي علل مختلفة ومتفاوتة على سبيل البدل، كذلك يمكن ان تكون للأمر الكلي شرائط مختلفة ومتفاوتة على سبيل البدل أيضاً. فالحرارة كأمر كلي، معلولة للعديد من العلل المختلفة والمتباينة. ويصدق هذا الكلام على الشرائط المختلفة للأشياء. فيمكن القول مثلاً ان تحقق الصوت في هذا العالم مشروط بتموج الهواء، ولكن من الممكن ان يكون تحقق الصوت في عالم المثال والعوالم الاخرى مشروطاً بشرائط اخرى يفصلها بون شاسع عن تموج الهواء.

السهروردي يعتقد بأن ما يسمعه الأنبياء والأولياء وأهل الكشف في حالة المكاشفة، ليس ناجماً عن تموج الهواء. والصوت الذي يرن في أذن الأولياء وأهل الكشف، لا يُعد من اصوات عالم المحسوسات، لأنها اذا كانت ترن في عالم المحسوسات، يلزم ان يسمعها كل من لديه اذن سليمة، في حين ما هو قابل للسمع لأهل الكشف، غير قابل للسمع لغير أهل الكشف.

والوضع على هذا الغرار أيضاً في موضوع الرؤية. فقد ورد في الرؤيات الاسلامية ان الرسول (ص) شاهد جبرئيل (ع) في هيئة دحية الكلبي. ولكن الأمر الذي لاريب فيه هو ان سائر الناس لم يشاهدوا ما شاهده الرسول (ص).

ولا تُستثنى من هذه القاعدة قصة موسى (ع) وسماع الصوت من الشجرة.

ويعتقد السبزواري ان ما يرن في اذن أهل المعنى، محرومة منه اذن الغرباء. وعليه فالصوت الذي يسمعه أهل السر والمعنى في بعض الأحيان، موجود في عالم المثال ويمكن عدّه صوتاً مثالياً.

الصوت المثالي في عالم المثال وان كان غير مشروط بتموج الهواء، إلّا انه يُعد حقيقياً في الواقع ونفس الأمر. فكما ان الانسان انسان في عالم المثال، كذلك الصوت ليس سوى صوت في عالم المثال.

وعلى هذا الضوء يمكن القول بوجود اصوات ونغمات في عالم الأفلاك المثالي والعالم الهورقليائي، غير مشروطة بتموج الهواء.

يقول السهروردي في ذلك:

«وما يسمع المكاشفون من الأصوات الهائلة لا يجوز أن يُقال انه لتموج الهواء في دماغ، بل هو مثال الصوت. فيجوز في الأفلاك أصوات ونغمات غير مشروطة بالهواء والمصاكة. ولا يتصور ان تكون نغمة ألذ من نغماتها، كما لا يتصور أن يكون شوق مثل شوقها»[١].

ويتحدث السهروردي عن هذه المسألة في كتاب «المطارحات» أيضاً فيقول بأن سالكي طريق الحق ومن أي مذهب كانوا، لديهم معرفة بهذه الأصوات، وتحدث كل منهم عنها بطريقة واخرى.

هذا الفيلسوف يعتقد بأن الصوت المثالي لا يتحقق في مقامي جابلقا وجابرصا الذين يؤلفان عناصر عالم المثال، وانما يتحقق في عالم الهورقليا فقط.

عالم الهورقليا ـ وكما تقدم ـ عبارة عن أفلاك عالم المثال. وهو المقام الذي اذا بلغه الانسان اطلع على روحانيات الافلاك وكل ما هو كامن فيها.

فيثاغورس الحكيم ـ وطبقاً لما ورد في بعض آثار الحكماء والمسلمين ـ عرج

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٥٣٨.

بروحانيته الى العالم العلوي، فاستمع الى نغمة الافلاك وأصوات حركة الكواكب نظراً لما كان يتمتع به من صفاء جوهر النفس وطيبة القلب.

وبعد أن عاد هذا الحكيم من عالم الروحانية الى بدنه العنصري، نظّم النغمات والايقاعات التي سمعها فأكمل علم الموسيقى.

ويعتقد اخوان الصفا وكثير من القدماء أن للكواكب والأفلاك والأجرام نغمات خاصة لا توجد نغمات اكثر اتزاناً وروعة منها.

الحكيم المتأله شهاب الدين السهروردي يعتقد ان حاسة السمع في الأفلاك والكواكب ليست بحاجة الى اذن، وحاسة بصرها ليست بحاجة الى عين، وحاسة الشم فيها ليست بحاجة الى انف وهكذا.

بتعبير آخر: ان جميع هذه الحواس موجودة في عالم الأفلاك والهورقليا بدون الحاجة الى الوسائل والآلات الظاهرية.

السهروردي يتمسك بقاعدة «امكان الأشرف» لاثبات فكرته هذه، ويعتبرها برهاناً معتبراً في هذا المضمار.

تقرير برهانه بالطريقة التالية:

تعد حواس البصر والسمع والشم عند الأفلاك ممكنة الوجود، لأن الأفلاك كالانسان ذات نفوس ناطقة. ومن جانب آخر بما أن هذه الحواس غير محتاجة في عالم الأفلاك الى آلات جسمانية، فلابد أن تكون أشرف من الحواس الظاهرية للانسان. وبما ان حواس السمع والبصر والشم عند الانسان موجودات أخس، يمكن القول بأن ما هو أشرف من هذه الحواس لابد أن يكون موجوداً قبلها.

يقول السهروردي:

«وللأفلاك سمع غير مشروط بالأذن، وبصر غير مشروط بالعين، وشم غير

مشروط بالأنف، وهو الامكان الأشرف، فيجب فيها»[١].

اذن فالسهروردي يعتمد على قاعدة «امكان الأشرف» كي يقول لعالم الأفلاك بحواس ليست بحاجة الى آلات جسمانية.

هذا الفيلسوف يعتقد بأن للكمّل وأخوان التجريد مقاماً يصبحون فيه قادرين على ايجاد المثل القائم بالذات.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان المثال القائم بالذات ذو مظاهر مختلفة ومتعددة. والشخص الكامل بمقدوره ان يكشف عن المثال القائم بالذات في مظاهر مختلفة وفي اية صورة يشاء.

السهروردي يطلق على هذا المقام اسم «كن» مقتبساً هذه التسمية من القرآن الكريم:

«ولاخوان التجريد مقام خاص فيه يقدرون على ايجاد مثل قائمة على أية صورة أرادوا ذلك وهو ما يسمى مقام «كن»[٢].

وهكذا يتضح بما لا يقبل الشك ان جميع الأشكال والصور المشاهدة في هذا العالم منبعثة من المثل القائمة بالذات، وتحكي عنها الى حد ما.

اذن لو اقيمت علاقة أو رابطة بين المثل القائمة بالذات في عالم المثال وصور الموجودات في هذا العالم، فلابد ان تعد الفنون التصويرية أحد الفنون الجديرة بالاهتمام والكثيرة الرمز.

وظهرت الى الوجود مدارس ومذاهب مختلفة في معنى الفن وكيفية ظهوره، وقد درس كل مذهب منها الفن التصويري بطريقته الخاصة.

ولا نريد ان نبحث أو نستعرض المذاهب الفنية وما بينها من اختلافات وتباينات، ورغم ذلك لا نجد ضيراً في نقل بعض آراء اثنين من الأختصاصيين

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٥٣٩ ـ ٥٤٠.

(٢) نفس المصدر، ص ٥٣٩.

في هذا الفن.

يقول فريدهوف شوفان الذي يعد شاعراً وفناناً، ولديه دراسات في الفن الديني:

«لربما من الأفضل تقديم تعريف للمقدس والديني. فبالرغم من ان حقيقة الديني متعلقة بذلك المقدار من الحقائق الواضحة والبديهية بشكل عجيب، غير أن هذا الوضوح هو الذي يجعل هذا النوع من الحقائق مثل «الوجود» و«الحقيقة»، غير مفهوم من قبل الكثير من الناس. فلابد من التساؤل: ما هي الحقيقة الدينية للدنيا؟

الحقيقة الدينية عبارة عن تدخل حقيقة ماوراء الخلقة في عالم الخلقة، والأبدية في الزمان، واللانهاية في المكان، والمعنى في الصورة.

والحقيقة الدينية كذلك عبارة عن الدخول الغامض للحضور في مرتبة وجودية بحيث يحبط بها ويتعالى عليها، ومن الممكن أن يؤدي الى تقوض هذه المرتبة الوجودية في نوع من الانبساط الالهي.

الحقيقة الدينية غير قابلة للقياس، ومتعالية، وكامنة في باطن صورة لطيفة متعلقة بهذا العالم.

هذه المرحلة لديها قوانينها الدقيقة، وتتميز بجوانب مهيبة وقهارة، لكنها لديها في ذات الوقت أفعال مزيجة بالرحمة. ولاشك في ان أي تخلف عن قوانين الحقيقة الدينية وأي انتهاك لها، يؤدي الى ردود فعل غير متوقعة حتى في الفن.

الحقيقة الدينية مصانة بالذات عن أي خطر بحيث ان أي جهد يُبذل للتعدي عليها، يعود بالضرر على المعتدي».

ويقول فريدهوف شوفان ايضاً:

«أهمية الفن الديني تقوم على الأصل التالي وهو ان الانسان قد خُلق على الصورة الالهية.

فالانسان هو الذي يمثل الصورة الالهية مباشرة، بحيث ان صورته لديها كمال أساسي متصاعد. محتويات هذه الصورة عبارة عن التمامية والجامعية.

فالانسان هو الذي يمثل الصورة الالهية مباشرة، بحيث ان صورته لديها كمال أساسي متصاعد. محتويات هذه الصورة عبارة عن التمامية والجامعية.

الانسان ونظراً لكونه مخلوقاً على الصورة الالهية، يُعد أثراً فنياً من جهة، وفناناً من جهة اخرى.

فهو فن أثري من حيث انه صورة وتصوير، وفنان من حيث انها الصورة الوحيدة بين الموجودات الالهية القادرة على التفكير والنطق، وترك الآثار.

الانسان هو الوحيد القادر على مشاهدة اللانهاية ونيل وصالها. الفن الانساني كالفن الالهي يشمل جوانب التعين وعدم التعين، والجبر والاختيار، والحزن والسرور.

ما هو مهم جداً في الفن الديني المقدس، محتويات الأثر الفني وطريقة استخدامه. فالفن بمقدوره أن يصبح غير ديني نسبياً الى ذلك الحد الذي يكون فيه أقل رمزاً وتمثيلاً»[1].

يقول فريدهوف شوفان في موضع آخر من مقالته: تقع مبادئ الفن في عالم الروح، وفي الحكمة والعرفان والعلم الالهي، وليس في العلم بالصناعة المطلوبة أو في النبوغ، فالفن فعل وعمل، ونوع من الانطلاق. ولذلك يعد قائماً على علم متعال يضفي عليه النظام.

ويقول أيضاً بأن نقاد الفن لا يبحثون عن الآثار الفنية الجيدة دائماً، بل أن بعضهم ينكر وجود مثل هذه الآثار أساساً. فهم يبحثون عن الآثار الجديدة الصادقة والتي يمكن ان تكون نقطة معيار للحركة التي هي في الواقع سقوط نحو الأسفل وباتجاه الانحلال.

---

(١) نقلاً عن دراسات في الفن الديني، تأليف فريدهوف شوفان، ترجمة حسين نصر.

وجهة النظر هذه شبيهة بأن نقول لا يوجد أثر يتمتع بقيمة ذاتية، وأن كل شيء مبعثر ومنفصل بعضه عن بعض. فالنسبية الفنية تبدد دور مفهوم الفن. والنسبية من أي نوع كان تبعث على قتل العقل والذكاء. فالذي يستاء من الحقيقة ليس باستطاعته ان يضفي ثوب المنطق الصحيح على استيائه كي يظهره على انه حقيقة.

ويقول كذلك: من يدعي بأن الأثر الفني جيد أو حسن لأنه يعبر عن زماننا، كالذي يقول بأن هذه الظاهرة أو تلك جيدة لأنها تكشف عن شيء ما. فاذا كان الأمر كذلك ينبغي القول اذن أن الجريمة حسنة، لأنها تكشف عن النزعة نحو الجريمة.

ويؤكد على ان أنصار مثل هذه النزعات نسوا شيئاً مهماً وهو أن الأشكال والصور منبثقة من سلسلة مراتب القيم السماوية ومبينة للحقيقة أو الخطأ، سواء كان ذلك على صعيد الرسم أو النحت أو الهندسة المعمارية أو الفنون الاخرى.

اذن يعتبر فريدهوف شوفان الصور والأشكال مظاهر للحقائق المتعالية ويقول بوجود رابط حقيقي فيما بينها.

اذن اذا نظرنا الى رأي السهروردي في اثبات عالم المثال عن طريق قاعدة «امكان الأشرف»، لاستطعنا أن نؤيد صحة ما ذهب اليه فريدهوف شوفان بشأن معنى الفن الديني.

الاخصائي الفني «تيتوس بوركهارت» يعتبر العلاقة ما بين الصور والأشكال وما بين الحقائق المتعالية أصلاً في الفن الديني، ويؤكد على هذا الأصل

ويقول بأن مؤرخي الفن الذين يضفون عنوان الفن الديني على كل اثر فني ذي موضوع ديني، يتناسون بأن الفن هو بالأساس قالب وصورة. ولذلك لا يكفي في اضفاء عنوان «الديني» على الموضوع الفني لمجرد انه منبثق من حقيقة روحانية، وانما ينبغي ان تتبع اللغة الصورية لذلك الفن من نفس المصدر ايضاً.

فمن الممكن ان يكون الموضوع الديني للأثر الفني قد أضيف الى الأثر بطريقة ما دون ان تكون لديه علاقة باللغة الصورية. وهذا ما يؤكد عليه الفن المسيحي منذ مرحلة عصر النهضة الاوربية فما بعد.

وعليه توجد آثار فنية غير دينية، وعرفية ذات مواضيع دينية، ولكن لا توجد آثار فنية دينية، ذات قالب عرفي وغير ديني، وذلك لوجود تناسب وانسجام بين الصورة والمعنى.

فلولا هذه اللغة، ولو استعار الفن الديني صورته وقالبه من فن غير ديني، فلا وجود آنذاك لرؤية معنوية للأشياء

فلا شك في ان الروحانية مستقلة بذاتها عن الصورة والقالب، غير أن هذا الكلام لا يعني قط ان الروحانية. بمقدورها ان تكشف عن نفسها بأي شكل وقالب. فالقالب في نظام المحسوسات يعادل الحقيقة في نظام المعقولات، وهو ما يترادف مع الاصطلاح اليوناني «**Eidos**».

مثلما بمقدور الصورة الذهنية ـ كالفكرة الجزمية أو الاعتقاد الديني ـ ان تكون مظهراً صحيحاً ـ ولكنه محدود ـ للحقيقة الالهية، كذلك. بمقدور الصورة المحسوسة ان تكشف عن حقيقة ايضاً وتوجب استعلاء الفكر في نفس الوقت. اذن فالفن الديني قائم على علم بالصور والقوالب، أو على نظام رمزي خاص. ولكن لابد من الاشارة الى ان الرمز ليس مجرد علامة موضوعة، وانما وجود الرمز عبارة عن وجود ذلك الشيء الذي يرمز اليه الرمز. على حد تعبير الاختصاصي الفني الهندي كوماراسوامي.

ولهذا السبب بالذات لا تخلو الرمزية القديمة من الجمال، لأن جمال الشيء طبقاً للرؤية الروحانية للعالم عبارة عن شفافية الحجب الوجودية والمادية لذلك الشيء. فالفن الحقيقي جميل لأنه حقيقي.

من شروط السعادة أن نعلم بأن أي عمل نمارسه أو ننجزه يتضمن معنى

خالداً. ولكن من باستطاعته في هذا اليوم أن يتصور مدنية تنطبق جميع مظاهرها الحياتية مع النموذج السماوي؟

التذكير بالنقطة التالية ضروري: اذا كان الاسلام قد منع بعض الصور، فالهدف من ذلك هو تنزيه الله تعالى. ومعنى ذلك ايضاً هو أن ذاته المقدسة غير قابلة للقياس بأي شيء.

طبقاً للنظرة الاسلامية التي يتألف أساسها من كلمة التوحيد، المصدر لكل خطأ هو أن ينظر الى أي أمر نسبي ومقيد كأمر مطلق. ولذلك يُعطى استقلال وجودي لكل ما هو نسبي ومقيد، والذي ليس منه في الواقع، بل متعلق بالمطلق. وهذا الخيال أو الوهم هو الذي يوقع الانسان في الخطأ.

المسلمون يشاهدون في فنهم التصويري أحد الأنواع الواضحة لهذا الخطأ لأنهم يعتقدون ان الصورة حتى اذا لم تكشف عن الالوهية لكنها تبعث على الوقوع في الخطأ بين درجتين من الحقيقة.

ويرى بوركهارت ضرورة استخدام الحكمة في الفن، لأن الحكمة التي تعني وضع الشيء في موضعه هي العقار الذي يبرئ من مرض الخطأ ويقي من الوقوع فيه.

الوهمية والمتخيلة

أتباع الحكمة المشائية يعتبرون «الوهمية» «والمتخيلة» في الانسان قوتين مختلفتين، ويرون أن لكل منهما استخداماً خاصاً. فالقوة الوهمية حاكمة في المعاني الجزئية، اما القوة المتخيلة فذات جانبين هما التفصيل والتركيب. والحيز الذي تعمل فيه هو الصور الخيالية والمعاني المحفوظة في الحافظة. فمثلما تجمع هذه القوة الامور المختلفة الى جانب بعضها، تفصل الامور المنسجمة عن بعضها. ومثلما تستطيع ان تتصور الانسان طيراً مجنحاً، تستطيع ان تتصوره بلا رأس أيضاً.

يعتقد المشاؤون ان اثبات تعدد القوى الادراكية يتحقق عن أحد طريقين: الانفكاك في الوجود، والتخالف في الأفعال.

السهروردي لا يرى كفاية أي واحد من هذين الطريقين لاثبات تعدد القوى الادراكية، ويعتقد ان الوهمية والمتخيلة متحدتان من حيث الموضع والمظهر، ولا يتحقق في الوجود انفكاك احداهما عن الاخرى.

ويرى كذلك ان بقاء المتخيلة بشكل سليم أمر لا يمكن ان يتحقق بدون الوهمية الحاكمة في الجزئيات. فحينما توجد المتخيلة، توجد الوهمية ايضاً. كما ان احداهما متصلة بالاخرى في الاختلال والسلامة. فلو سلمت المتخيلة سلمت الوهمية ايضاً، ولو اختلت المتخيلة، اصبحت الوهمية مختلة ايضاً.

ولا يصدق هذا الكلام على نفس الوهمية والمتخيلة، بل يصدق ايضاً حتى على موضعهما الذي هو التجويف الأوسط للدماغ.

اذن فالذين يعتبرون اختلال الوهمية وسلامة المتخيلة في بعض الأحيان دليلاً على تعددهما، يواجهون الفشل، ويظهر استدلالهم ناقصاً.

كذلك لا يعد تعدد وتخالف الأفعال دليلاً على تعدد القوى الادراكية لأن امتناع صدور الكثير عن الواحد، قانون عقلي لا يصدق إلّا على الواحد من جميع الوجوه، ولا ينطبق إلّا على واجب الوجود. والدليل على هذا الأمر هو أن ما هو غير واجب الوجود بالذات، ذو جهات متعددة، ويمكن أن تفسر هذه الجهات المتعددة الاختلاف في الآثار.

السهروردي يقول بأن من الممكن ان يكون للقوة الواحدة فعلان مختلفان من جهتين مختلفتين. كما انه يستدل بوجود الحس المشترك لنقض كلام مخالفيه في هذا الرأي، لأنهم وان اعترفوا بوحدة الحس المشترك إلّا انهم ينسبون اليه ادراكات الحواس الخمس. وعليه يمكن القول: مثلما يعد الحس المشترك مبدأً للادراكات المختلفة والمتعددة رغم انه واحد، كذلك بمقدور القوة الواحدة ان تكون مبدأً لأفعال مختلفة ومتعددة.

صدر المتألهين وبدون أن يتحيز للحكماء المشائين في هذا المجال، يعتبر نقض السهروردي لهم غير صحيح، لأن شأن الحس المشترك ليس سوى قبول الصورة، وقبول الصورة من وجهة نظره ليس سوى أمر واحد:

«وأما كون الحس المشترك قوة واحدة فلا يورد نقضاً على ما ذكر لأن شأنه قبول الصورة التي يؤتيها الحواس، اية صورة كانت، وهذا أمر واحد وان كان المأتي به من الصور اموراً مختلفة الذوات متخالفة المبادئ، على ان الحواس بمنزلة آلات لقوة واحدة هي الحس المشترك أوردت مدركاتها اليه وهو يقبلها. كما أن النفس تفعل أفاعيل مختلفة بواسطة تكثر القوى والآلات»[1].

اذن يوجه صدر المتألهين الانتقاد لأصل ادعاء السهروردي. فالسهروردي ـ

(١) تعليقات شرح حكمة الاشراق، طبعة حجرية، ص ٤٦٨.

وكما تقدم ـ يقول ان القوة الواحدة بامكانها ان تكون ذات فعلين مختلفين من جهتين مختلفتين.

ويرى صدر المتألهين اذا كان تعدد الأفعال والآثار من قبيل تعدد القبول والحفظ أو الفعل والانفعال، فلا يمكن اسنادها الى قوة واحدة. ولكن اذا كان هذا التعدد كتعدد العاقل والمعقول أو الوجود والايجاد، فلن يكون تعدد المبدأ ضرورياً.

اتباع الحكمة المشائية لديهم رأي آخر في هذا الباب، حيث عبر السهروردي عن معارضته الشديدة لهم. فهؤلاء يرون ان القوة المتخيلة فعالة لكنها ليست مدركة. ويعود الاختلاف في هذا الرأي الى التفاوت بين الفعل والانفعال. فالمشاؤون يعتبرون الادراك عبارة عن انطباع الصور في الذهن من جهة، ويقولون بأن المتخيلة عبارة عن القابلية على التفصيل والتركيب من جهة اخرى.

اذن اذا كان انطباع الصور في الذهن انطباعاً والقابلية على التفصيل والتركيب فعلاً، لابد من الاعتراف بأن القوة المتخيلة فعالة ولكنها غير مدركة.

والاشكال الذي يورده السهروردي على هذا الكلام هو:

«ثم العجب أن منهم من قال ان المتخيلة تفعل ولا تدرك وعنده الادراك بالصور. واذا لم يكن عندها صورة ولا تدرك، فأي شيء تركبه وتفصله، والصورة التي عند قوة اخرى كيف تركبها هذه القوة وتفصلها»[1].

اي انه يقول: اذا لم تكن القوة المتخيلة مدركة ولا توجد فيها صورة، ادراكية، فلن يوجد فيها ايضاً الشيء الذي تفصله وتركبه. فلا يمكن الادعاء بأنها تقوم بالتفصيل والتركيب على صور موجودة في قوة اخرى، لأن التفصيل والتركيب لا معنى لهما إلّا اذا جرى على أساس ادراكات هذه القوة.

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ص ٤٦٨.

السهروردي يعتقد بأن الوهم والخيال في الواقع ونفس الأمر شيء واحد، وان الاختلاف بينهما اختلاف اعتباري. وهذا الشيء الواحد الذي يؤلف قوة واحدة ذو أسماء مختلفة لاعتبارات مختلفة. وحضور الصور الخيالية عند هذه القوة يوجب أن ندعوها بالخيال. ولكن حينما تدرك هذه القوة المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات، فلن تكون سوى وهم. وعمل التفصيل والتركيب بين الامور يوجب ان ندعوها بالمتخيلة.

السهروردي يثير بعد ذلك مسألة تستدعي التفحص والدقة حيث يقول ان واهمة الانسان شيء يتغاير مع حقيقة النفس الناطقة. ويستدل على ذلك بقوله: نحن نلجأ في بعض الأحيان لبذل الكثير من الجهود من أجل ان نحفظ أنفسنا على أساس فكرة أو حالة خاصة ثابتة. لكننا نجد لدينا في نفس الوقت قوة اخرى تصدنا عما نحن نسعى من اجله، وتدفعنا نحو الجهة المعاكسة. والذي لاشك فيه هو ان الذي يقودنا نحو الثبات على فكرة أو حالة خاصة، غير ذلك الشيء الذي يصدنا عنها ويدفعنا نحو الجهة المعاكسة. فالانسان ـ مثلاً ـ يسعى لاثبات موجود ما ليس في زمان ولا مكان ولا جهة، ولكن تظهر في ذات الوقت قوة اخرى فيه لانكار ذلك الموجود.

ولاريب في ان الذي يثبت مثل هذه الموجود، غير ذلك الشيء الذي بادر الى رفضه وانكاره.

ان التنازع بين النفس الناطقة والقوة الواهمة، يتحقق في بعض الأمكنة المخيفة احياناً. فالذي يعيش أثناء الليل المظلم في مقبرة نائية فانه ينهزم في ميدان التنازع بين العقل والواهمة اذا لم يتسم بالقدرة الروحية والشجاعة اللازمة.

يقول السهروردي في ذلك:

«والذي يدل على أن هذه غير النور المدبّر انا اذا حاولنا تثبتنا على شيء نجد في أنفسنا شيئاً ينتقل عنه، ونعلم من ان الذي يجتهد في التثبت غير الذي يروم النقل وان الذي يثبت بعض الأشياء غير الذي ينكرها. واذا كنا نجد في أبداننا

ما يخالف هكذا فهو غير ما به أنانيتنا»[١].

أي انه يقول اذا كنا نجد في أنفسنا شيئاً يخالفنا بهذا الشكل، فلابد من القول بأن ما يخالفنا غير ذلك الشيء الذي يؤلف انيتنا وهويتنا، لأن أحكام هـذين الشيئين متغايرة، وما هو مثبت غير ذلك الذي ينكر.

اذن يتحدث صدر المتألهين بشكل صريح عن ان الواهمـة شيء، والنـفس الناطقة شيء آخر، فضلاً عن التفاوت بين أحكام كل منهما.

ويعد صدر المتألهين أحد الذين وقفوا موقفاً معارضاً للـسهروردي، لأنـه يعتقد بأن النفس الناطقة قد انحرفت عن فطرتها الأصيلة بفعل تعلقها بـالبدن الظلماني، فاقتيدت خلافاً لمقتضاها نحو بعض الامور.

ويشبه صدر المتألهين اقتياد النفس الناطقة نحو بعض الامور خلافاً لمقتضى فطرتها بالمريض الذي يتلذذ بالطعام غير اللذيذ ويهرب من الأطعمة اللـذيذة النافعة.

صدر المتألهين يعتبر الوهم أمراً غير حقيقي، وليس سوى اضـافة الجـوهر العقلي الى البدن.

ويصدق هذا الكلام على مدركات الواهمة ايضاً، لأن صدر المتألهين يعتبر الادراك الوهمي ليس سوى الادراك الكلي مضافاً الى الشخص.

هذا الفيلسوف الكبير يعتقد كالتالي: بما ان الواهمة أمر غير حقيقي، فلابد أن تبق في عالم الآخرة والنشأة العقلية. والذي لديه معرفة بالنفس الناطقة يـعلم بأن هذا الجوهر العجيب ذو تحولات ودرجات متفاوتة.

النفس جوهر قد يغيب عن ذاته أحياناً وقد يعود اليها أحياناً. وقد ينصرف هذا الموجود اللطيف عن عالم القدس ويتجه الى جانب البـدن أحـياناً، وقـد يلتفت الى عالم القدس ويقبل على ربه. وجميع هذه الامور تجري بـفعل تمـتع

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٤٦٩.

جوهر النفس الناطقة باللطف والشفافية. ولذلك يقبل آثار مختلف الجوانب بسهولة. وهذا ما دفع بالبعض للقول:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة   فرعى لغزلان وديراً لرهبان[١].

يتضح مما سبق ان صدر المتألهين وعلى العكس من السهروردي لا يعتبر هوية الواهمة مغايرة للنفس الناطقة، بل يعتبرها من شؤون النفس.

ولدى هذا الفيلسوف الكبير نفس هذا الرأي من الصور الخيالية، ويرى ان الصور الخيالية ناشئة من النفس ومتحققة للنفس، ومستمرة بواسطة النفس، وموجودة في النفس. وقد خلق الله تعالى النفس الناطقة على مثاله من حيث الذات والصفات والأفعال.

اذن قد يكون فعل النفس الناطقة عين التعقل أحياناً، وعين التخيل في أحيان اخرى، ولا تعقل ولا تخيل في أوقات اخرى. ومع ذلك قد يسبق هذا النمط من أفعال النفس بالتعقل أحياناً، وبالتخيل في أحيان اخرى.

ما أورده صدر المتألهين بهذا الشأن:

«والحق ان وجودها (الصور الخيالية) عن النفس للنفس بالنفس في النفس، فان الله تعالى خلقها على مثاله ذاتاً وصفة وفعلاً. ففعلها قد يكون عين التعقل وقد يكون عين التخيل وقد يكون غيرهما مسبوقاً بهما»[٢].

تنم هذه العبارة عن عدم اعتقاد صدر المتألهين بانفصال الصور الخيالية عن النفس. أي انه لا يؤمن بعالم المثال الأكبر الذي يدعى بالخيال المنفصل أيضاً، ويعد من معارضي السهروردي بهذا الشأن.

صدر المتألهين يعتقد بأن اشراق النفس بقوة الخيال عبارة عن انشاء الصور التي وجودها وجود نوري وادراكي، ومجردة من قشر حجاب المادة.

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٦٩.

(٢) تعليقات ملا صدرا «شرح حكمة الاشراق»، ص ٤٧٠.

لدى هذا الفيلسوف الكبير نفس هذا الرأي في الرؤية وسائر الحواس. فيرى ان قيام الادراكات بالنفس الناطقة قيام صدوري، ولدى النفس الناطقة سيطرة فاعلية عليها.

ويعد الاختلاف ما بين السهروردي وصدر المتألهين في هذه المسألة اختلافاً أساسياً، يجدر بحثه ودراسته من قبل طلاب الحقيقة.

السهروردي يعتبر الصور الخيالية قائمة بذاتها، وموجودة في عالم ماوراء عالم النفس. ولديه نفس هذه الرؤية ايضاً في موضوع الابصار والرؤية لأنه يعتقد بأن ما هو مبصر ومرئي، موجود في عالم الخارج، ثم تجده النفس حضورياً خلال الرؤية بواسطة اضافة اشراقية. وعليه يمكن القول: مثلما المبصر والمرئي، موجود في عالم الخارج، كذلك الصور الخيالية موجودة في عالمها الخاص خارج عالم النفس، حسب النظرة السهروردية.

هذا الحكيم المتأله وخلافاً لصدر المتألهين يرى ان عالم الخيال لا ناشئ من عالم الخيال ولا من النفس ولا قائم بالنفس. ولذلك يمكن أن يدعى هذا العالم الذي يتحدث عنه بالخيال المنفصل أو عالم المثال.

يقول السهروردي بهذا الشأن:

«والحق في صور المرايا والصور الخيالية أنها ليست منطبعة بل هي صياص معلقة ليس لها محل وقد يكون لها مظاهر»[١].

اذن فالسهروردي لا يعتبر الصور الخيالية من نوع الصور المنطبعة. ويرى انها ليست ذات محل ومكان، ويمكن مشاهدتها في بعض الأحيان عن طريق المظاهر.

كذلك لا يعتبرها من الامور المعدومة، لأن الأمر المعدوم ليس متصوراً ولا ممتازاً، ولا محكوماً بأحكام ثبوتية.

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٤٧٠.

الصور الخيالية لا تشغل موضعاً في ذهن الانسان، حيث يتعذر انطباع الكبير في الصغير. ويصدق هذا الكلام على الصور الخيالية التي هي اكبر من ذهن الانسان.

الصور الخيالية لا تقع في العالم العيني، لأنها لو كانت واقعة في العالم العيني، للزم ان يكون لدى كل ذي حس سليم القابلية على مشاهدتها، ولكن الأمر المسلم به هو ان الصور الخيالية لا تشاهد عينياً.

وعليه يمكن القول بأن الصور الخيالية موجودة، ولكن ليس في عالم الذهن ولا في عالم العين. كذلك لا ترتدي هذه الصور رداء الوجود في عالم العقول الكلية، لأنها من نوع الصور الجسمانية ولا تتسم بالكلية العقلية.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هذه المقدمات جميعاً هي ان الصور الخيالية واقعة في صقع خاص وموطن آخر يدعى بعالم المثال أو الخيال المنفصل.

الذي أدى الى تسمية هذا العالم بعالم الخيال المنفصل هو الشبه القائم بين هذا العالم وعالم الخيال المتصل.

لابد من التنويه الى ان عالم الخيال المنفصل والذي يدعى بعالم المثال الاكبر أيضاً، ليس متحداً مع المثل الافلاطونية، كما يعد أدنى مرتبة من عالم العقول.

التنزيه والتشبيه

صدر المتألهين لا يلتقي مع السهروردي بشأن عالم المثال. فصدر المتألهين يلتقي مع السهروردي في ان العالم المثال عالم مجرد مقداري، ويختلف معه في موضعين:

الموضع الأول هو أن صدر المتألهين يعتقد أن الصور المتخيلة موجودة في صقع النفس، وينكر وجودها في عالم الخارج. اما السهروردي فيعتقد بوجود الصور الخيالية مستقلة عن النفس الناطقة.

الموضع الثاني هو أن صدر المتألهين يعتبر الصور المشهودة في المرآة ظلاً للصور المحسوسة. ومعنى هذا الكلام هو أن الصور المشهودة في المرآة وان كانت تحظى في هذا العالم بالثبوت والتحقق إلّا أن ثبوتها، ثبوت ظلي وعرضي.

صدر المتألهين يطلق على عالم المثال الأكبر اسم «عالم الخيال المنفصل» وذلك حين قوله:

«.. واذ هي موجودة وليست في الأذهان ولا في الأعيان ولا في عالم العقول، فبالضرورة تكون في صقع آخر وهو عالم المثال المسمى بالخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيهاً بالخيال المتصل»[1].

ولكن لو اعتبر أحد ـ وعلى غرار السهروردي ـ عالم المثال الأكبر عالماً مستقلاً وغير مرتبط بالنفس الناطقة، لعكس كلام صدر المتألهين وشبّه الخيال المتصل بعالم المثال الأكبر.

---

(١) الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٣٠٢.

السؤال القائل: هل يعتبر الانسان الكمالات مثل كمالاته في بعض مراتب الوجود، أم يعتبر كمالاته مثل الكمالات في بعض مراتب الوجود؟ يعد سؤالاً مثاراً منذ القدم، ولازال يعد مسألة أساسية في هذا اليوم.

بتعبير آخر: أنسنة العالم أو علمنة الانسان، نظريتان، لكل منهما عدد من الانصار والمؤيدين.

الحكماء والمتكلمون المسلمون أثاروا هذا الموضوع في حقل صفات الله وتحدثوا بالتفصيل عنه. وقد وضع هذا الموضوع الذي أثير تحت عنوان «التنزيه والتشبيه» أهل التشبيه وأهل التنزيه كلاً في مواجهة الآخر. وكان هناك ايضاً من وفق بين التنزيه والتشبيه، فأقر التنزيه في عين التشبيه، والتشبيه في عين التنزيه.

أحمد الغزالي أثار هذه المسألة في ساحة اخرى تحظى بالاهتمام. وقد التفت الدكتور نصر الله بورجوادي الى عمق كلمات أحمد الغزالي، فقال في ذلك:

مسألة التشبيه والتنزيه، تعد من المسائل الكلامية بالأساس، وأثيرت للمرة الاولى حول امكان رؤية الله في الآخرة بل حتى في الدنيا، وأد ت الى طرح أسئلة حول الصفات الالهية بشكل تدريجي.

ويمكن القول بشكل عام: هل الصفات الالهية مثل صفات الخلق؟ هل الله لديه يد وقدم وعين واذن وفم وشفة كالانسان أم انه منزه عن الأعضاء والجوارح؟

خلفية هذا البحث تعود الى صدر الاسلام.

ان وجود بعض الآيات والأحاديث مثل قول موسى لربه ﴿ربِّ أرني...﴾ أو الآيات التي تشير الى سمع الله وبصره، أو الأحاديث النبوية مثل «رأيت ربي ليلة المعراج في أحسن صورة» أو «رأيت ربي ليلة المعراج على صورة شاب أمرد» أو «خلق الله آدم على صورته»، أدت بمجملها الى طرح السؤال التالي:

هل لله تعالى صورة يمكن رؤيتها؟ وهل لله عين ويد ونفس؟

فاذا لم يكن كذلك فكيف يمكن تفسير هذه الآيات؟ وماذا يمكن ان نفعل ازاء هذه الأحاديث؟ وما هو المراد بيد الله ونفس الرحمن ووجه الله وحتى اذا كانت الاجابة موجبة، فما هو الشرط أو القيد الذي يجب مراعاته في التفسير والتعبير كي لا نرتكب جريرة عبادة الأوثان التي ارتكبها قوم نوح؟

ويمكن العثور على اجابات مختلفة على هذه التساؤلات بين مختلف الفرق الكلامية. فبعض الذين سلكوا طريق الافراط في التشبيه والذين يعرفون بالمشبهة يجيزون لله تعالى حتى الملامسة والمصافحة...

على العكس من هؤلاء، نجد المعتزلة يعارضون التشبيه معارضة شديدة ويعتقدون بأن الله تعالى لا يوصف بالصفات التي يوصف بها عبادة...

ورغم أن المشبهة ينسبون لله تعالى صفات الخلق، إلّا انهم تركوا في ذات الوقت موضعاً للتنزيه، موفقين الى حد ما بين التشبيه والتنزيه، كنقل الشهرستاني عن داود الخواري ان لله جسماً ليس كباقي الاجسام ولحماً ليس كباقي اللحوم.

الصوفية يوصون أيضاً بالجمع بين التشبيه والتنزيه. فيؤكد ابن العربي لاسيما في فص «حكمة سبوحية في كلمة نوحية» من كتاب «فصوص الحكم» على ضرورة ألّا يكون المرء لا مشبهاً صرفاً ولا منزهاً صرفاً، لأن من ينزه الله يقيده، ومن يشبهه يحدده.

اذن من أجل التخلص من هذين الفخين ينبغي تشبيهه وتنزيهه. فقبل محيي الدين بن العربي بقرن، أثار احمد الغزالي هذه الفكرة ايضاً في منتهى الروعة في كتاب «السوانح». فاستعرضها من زاوية الحب وادراك المحب بدلاً من الحديث عن تقييد الله وتحديده. فالمحب من وجهة الغزالي مشتبه في بداية الحب والغرام. فهو يرى موجودات اخرى فيها صفة من المحبوب فينجذب اليها. ويشير الى هذا المعنى في سرده لحكاية حول مجنون ليلى تقول أنه لم يتناول الطعام لعدة أيام، فوقع في مصيدته غزال فأكرمه لأن رؤيته له

ذكّرته بليلى.

اذن فالمجموعة الاخيرة تقول لله بصفات انسانية وترى ان لله أعضاء وجوارح ايضاً. في حين لا يتحدث الغزالي في مرتبة التشبيه عن مشاهدة صفات الله. فليس في قصة مجنون ليلى حديث عن عين ليلى وحاجبها. فهو لم ير سوى غزال فقط، لكن تذكر ليلى بمجرد أن رآه. لماذا؟ لأن عينه كعين ليلى.

هذه الحكاية تشير الى: اولاً ان لليلى عيناً. ثانياً ان هناك ما هو شبيه بليلى...

في الكلام الذي نقلناه عن أحد المشبهين فبالرغم من انه يثبت الجسمية واللحم والدم والشفة والفم والعين والاذن وغيرها لله، لكنه ينزهه ايضاً ويقول بأن هذه الصفات ليست مثل صفات المخلوقات ويؤكد على انه لا شبيه له.

اما الغزالي فانه يقول عكس هذا الكلام، أي يقول بوجود شبيه له. ويرى ان ادراك هذا الشبه هو الذي يوقع المدرك في الاشتباه. وعليه فالتشبيه من وجهة نظر الغزالي يختلف عما يراه المشبهون والمتكلمون.

لادراك وجهة نظر الغزالي في التشبيه، لابد من معرفة رأيه في التنزيه. كما لابد قبل ذلك من الاشارة الى نقطة اخرى في التشبيه

وهي ان العاشق أو المحب لازال في بداية العشق أو الحب خلال مرحلة التشبيه، فكيف استطاع ان يشبّه؟ فالمحب الذي يشبّه شيئاً ما بالمحبوب، فلابد ان يكون قد رآه.

الاجابة على هذا السؤال أوردها الغزالي في موضع آخر. فالمحب قد رأى المحبوب من قبل، أي في يوم الميثاق والأزل. فالروح رأت صورة المحبوب في مرآتها في ذلك اليوم، ولذلك تتذكره بمجرد ان ترى في شيء ما صفة من صفاته.

بعد التشبيه، يبلغ العاشق مرحلة الكمال ويصل الى درجة التنزيه. والتنزيه من وجهة نظر الغزالي يختلف عما يعتقده المتكلمون. أي انه بحسب التعريف عبارة عن الاعتقاد بتنزه الحق عن صفات الخلق.

التنزيه عند الغزالي عبارة عن محو الأغيار من نظر العاشق والمحب. في قصة

المجنون، بالرغم من عدم وجود عبارة صريحة تتحدث عن صفات ليلى وجوارحها، إلّا ان تذكره لها بمجرد رؤيته للغزال ليشير الى جود نوع من التشابه بين الاثنين. ومعنى هذا لابد وأن يكون للمحبوب صورة.

ويتحدث الغزالي في موضع آخر حتى عن الزلف والخال والخط والعين والحاجب، ويطلق على علم العاشق بأعضاء المعشوق اسم الفراسة[١]. ومن أجل ان يستطيع صاحب الفراسة ادراك طبع الشخص وحالاته الباطنية، ينبغي عليه ان يرى هذه الأعضاء. وفي هذه الفراسة، قد يشاهد العاشق عين المعشوق في بعض الأحيان، وقد يشاهد حاجبه، أو أي عضو اخر في أحيان اخرى.

ففي هذا المقام، لا ينظر العاشق الى الأغيار، بل الى الأشياء المتعلقة بالمعشوق. أي انه اجتاز غزال البر واقترب من المعشوق.

وحين لا يكون أي مجال للغير، لا يتحقق أي تشبيه آخر. فالتشبيه عبارة عن اثبات الغير. وبما ان الأغيار ينمحون من نظر العاشق، لذلك يرى المجنون علامة لليلى ويدرك انه لا يوجد ما يشبهها. وفي مثل هذه الحال يتم الانطلاق من التشبيه الى التنزيه.

ورغم ان العاشق قد صرف نظره في هذا المقام عن الأغيار ولا يهتم بأحد سوى المعشوق وما يتعلق به، إلّا انه لم يبلغ كمال الوصال بعد. فهذا العاشق لم يلق بعد نظرة على المعشوق، أي لازال هناك اثر للثنوية. فكمال الوصال في الاتحاد. والاتحاد لا يتحقق إلّا في فناء العاشق.

اذن وجود العاشق في مقام التنزيه مشقة، بينما يستلزم الوصال رفع هذه المشقة.

ويعبّر الغزالي عن هذه الفكرة في موضع آخر من خلال استخدام مثال الشمعة والفراشة. فالفراشة حينما تقترب من شعلة الشمعة وتطوف حولها، لا

---

(١) راجع: الغزالي، السوانح، الفصل ٣٨.

تنظر سوى الى اشراق النار. اذن فهي منزهة في هذه الحال. لكنها حينما تبدأ بالاقتراب منها وتلقي بنفسها في وسط تلك الشعلة فتحترق وتتحول الى رماد، فلا مشبه في تلك الحال ولا منزه. فلا يبقى سوى النار التي تتألق في جوها الممتد الخالي»[١].

اذن لجأ احمد الغزالي الى حل مسألة التنزيه والتشبيه عن طريق الاختلاف في مراتب الادراك. فهو يرى ان الاختلاف في مراتب الادراك والتباين في مراحل المعرفة سبب في ظهور نظريتي التنزيه والتشبيه. ولابد من الانتباه الى الأمر التالي أيضاً وهو أن المراد بالاختلاف في مراتب الادراك هو الاختلاف في درجات السلوك ومراحل الصعود.

هذا الاختلاف، اختلاف واقع في طول الشيء ولا يشمل سائر أنواع الاختلاف قط. فالحركة الادراكية حينما تتم من السطح الى العمق ومن الظاهر الى الباطن أو من الداني الى العالي، يمكن أن يدعى الاختلاف في مراتبها اختلافاً في الطول. ومثلما تؤلف الشدة والضعف في مراتب الوجود ـ والتي تُبحث تحت عنوان التشكيك ـ الاختلاف الطولي، تعد الشدة والضعف في مراتب الادراك نوعاً من الاختلاف في الطول أيضاً.

يعد الاختلاف في مراتب الادراك، مصدراً للمعضلة، لأنه جعل من الصعب فهم بعض الحقائق. اذ ان كل فرد يتحدث بمستوى الدرجة التي هو عليها من الفهم. وليس بمقدور أي احد ان يفهم الحقيقة اذا كانت بمستوى اكبر من درجة الادراك التي هو عليها.

فالشيخ محمود الشبستري يعتبر كلام الأولياء والأنبياء دليلاً على درجاتهم المعرفية، ويؤكد على انهم ليسوا على درجة واحدة من العلم والمعرفة.

اذن استخدم أحمد الغزالي، الاختلاف في مراتب الادراك لحل مشكلة التنزيه

---

(١) راجع: نصر الله بور جوادي، سلطان الطريقة، ط طهران، ١٥٠ ـ ١٥٦.

والتشبيه.

وحقيقة الأمر هي ان الاختلاف في مراتب الادراك ليس بمقدوره ان يجيب على مسألة التنزيه والتشبيه فقط، وانما باستطاعته الاجابة على الكثير من التساؤلات الاخرى ايضاً، كمسألة الجبر والاختيار.

من الواضح أن كلام الذي يترفع عن الأنانية ولا يرى أحداً غير الحق، يختلف عن كلام ذلك الذي يتخبط في وحل الأنانية ويعاني من قيود الذات.

ذلك الذي يرى نفسه باطلاً بالذات في مقابل الحق، كيف بمقدوره ان يوجه اختياره؟ فحينما تفنى الذات وتستغرق في بحر الوحدة كيف بمقدورها التحدث عن نفسها أو ان تنسب كل شيء اليها؟

الشيخ محمود الشبستري طوى في مسألة الجبر والاختيار نفس الطريق الذي طواه أحمد الغزالي في مسألة «التنزيه والتشبيه». واولئك الذين يجهلون هذه الحقيقة ويتجاهلون الاختلاف في مراتب المعرفة، من الصعب عليهم حل الكثير من المسائل.

تحدث الحكماء والمتكلمون بشكل مفصل في حقل التنزيه والتشبيه وكذلك في موضوع الجبر والاختيار. ودارت نقاشات ومناظرات ساخنة وطويلة بين الفريقين المتخاصمين، بحيث انتهت تلك النقاشات الى التطرف والافراط، ولم تحقق النتيجة المتوخاة.

اولئك الذين لديهم علم بالاختلاف في مراتب المعرفة ودرجاتها، ويعتبرونها الأساس في مثل هذه المسائل، صرفوا النظر عن كلمات وآراء هذين الفريقين المتصارعين، معتبرين كلاً منهما معذوراً في موقفه لأن لديه مستوى محدوداً من المعرفة.

المشاهدة من بُعد

ذكرنا بأن الفيلسوف الكبير صدر المتألهين الشيرازي لا يوافق بشكل كامل على نظرية السهروردي في موضوع عالم المثال، وينتقدها من بعض الجهات.

هذا الفيلسوف الكبير يعتقد بأن ما يدركه الانسان، يدركه في داخل ذاته ولا يخرج عن دائرة نفسه الناطقة قط. ولهذا السبب كان ينظر بعين الانـتقاد لرأي السهروردي في عالم المثال الأكبر، ويتحدث عن عالم المثال الأصغر.

حديث صدر المتألهين عن عالم المثال الأصغر، حديث معقول ومنطقي ويمكن قبوله بسهولة، لكن السؤال الذي يثير نفسه هنا هو: لماذا طرح صدر المتألهين هذه النظرية على صعيد عالم العقل أيضاً؟

بتعبير آخر: الضابط الذي يُستخدم على صعيد الادراك الخيالي والصوري، يُستخدم على صعيد الادراك العقلي أيضاً، اذ مثلما لا تخرج مكتسبات الانسان في باب الادراكات الخيالية والصورية عن دائـرة النـفس النـاطقة، لا تخـرج مكتسباته في الادراك العقلي عن دائرة هذه النفس أيضاً.

اذن حينما ينبري صـدر المـتألهين لاثـبات عـالم المـثال الأصـغر في بـاب الادراكات الصورية والخيالية، فلابد من اثباته في باب الادراك العقلي أيـضاً. غير ان الذين تعوزهم المعرفة بفلسفة هذا الفيلسوف، يـعلمون جـيداً بـانه لم يتحدث عن العالم الأصغر على صعيد الادراك العقلي.

لصدر المتألهين رأي في تعقل الانسان لا ينسجم مع اثبات العالم الأصغر في هذا المجال. فهو يرى ان تعقل الانسان في الواقع ونفس الأمر نوع من المشاهدة

التي تقوم بها النفس الناطقة لأرباب الأنواع.

اذن اذا كان صدر المتألهين يعترف بأن التعقل عبارة عن مشاهدة أرباب الأنواع من بُعد، فلابد أن يعترف أيضاً بأن تخيل الانسان ليس سوى الادراك الحضوري للصور الخيالية في عالم المثال الأكبر. وهذه هي ذات النظرية التي أثبتها شهاب الدين السهروردي وأكد عليها اسوةً بالحكماء القدامى.

اذن كلام صدر المتألهين في التعقل والتفسير الذي قدّمه بهذا الشأن يستلزم منه اثبات نظرية السهروردي في اثبات عالم المثال. والذين يعارضون السهروردي في فكرة اثبات عالم المثال يقولون: اذا كانت الصور الخيالية موجودة في عالم المثال، وبمقدور الانسان ادراكها عن طريق المشاهدة الحضورية، فكيف يمكن تفسير الصور القبيحة؟

بتعبير آخر: اذا كان عالم المثال مستقلاً ومستقراً في خارج دائرة النفس، فما هو مصدر الصور القبيحة؟ وكيف تتحقق؟

يقال في الاجابة على هذا السؤال بأن صور وأشكال عالم المثال الأكبر ليست قبيحة بحد ذاتها، لكنها حينما تظهر من ثغرة ادراك النفس، تأخذ لون المظهر، فتظهر قبيحة بسبب سلسلة من المناسبات.

ويصدق هذا الكلام على العقل وادراك الكليات، لأن العقل الكلي وان كان مستقلاً عن الانسان، إلّا ان مظهرية الانسان قد تبعث على ظهور بعض المغالطة في بعض الأحيان.

ويعتقد هادي السبزواري ان صدر المتألهين حينما يعتبر تعقل الانسان عبارة عن مشاهدة أرباب الأنواع من بُعد، يلزم عن ذلك الاعتراف بصحة فكرة السهروردي في اثبات عالم المثال الأكبر:

«الواجب على المصنف على حذو ما قال في التعقل انه بمشاهدة النفس أرباب الأنواع عن بعد أن يقول في التخيل بمثل ما قال شيخ الاشراق قدس

سره، والأشكال التي تتراءى قبيحة من قبيل تلون الظاهر بلون المظهر وجاز مثله في الكليات العقليات اذ كثيراً ما تقع المغالطة فيها. والحق عندي في التخيل ما قال المصنف ولكن في التعقل انه بمشاهدة النفس النورية عكوس المثل الالهية وأشعتها المتفاوتة معها مرتبة. فكما ان خياليات النفس عالم مثالها الأصغر، كذلك عقلياتها عالم عقلياتها الأصغر لا عالم العقل الأكبر، اللهم إلّا اذا فنت النفس في العقل الفعال»[١].

السبزواري يضم صوته الى صوت صدر المتألهين في وجود عالم المثال الأصغر، ويعتبر كلامه في هذا المضمار كلاماً رصيناً ومحكماً.

اذن توجد ملازمة بين التفسير الذي يقدمه صدر المتألهين لمسألة التعقل، والاعتراف بصحة نظرية السهروردي بشأن عالم المثال الأكبر.

اذن لو أخذ أحد بتفسير صدر المتألهين لمسألة التعقل، ينبغي عليه ان يأخذ بنظرية السهروردي الخاصة بعالم المثال الأكبر. وبالعكس، لو أصر البعض على نظرية المثال الأصغر، فلابد لهم من اعادة النظر في تفسير صدر المتألهين للتعقل.

ولهذا السبب بالذات وجد الحكيم السبزواري الذي يصر على نظرية المثال الأصغر، نفسه مضطراً لاعادة النظر في تفسير صدر المتألهين لمسألة التعقل.

يقول هذا الحكيم بهذا الشأن ان تعقل الانسان ليس سوى مشاهدة النفوس النورية لعكوس المثل الالهية وأشعة أرباب الأنواع. وعليه فالاختلاف بين نظرية هذا الحكيم ونظرية صدر المتألهين هو أنه يقول بمشاهدة النفوس لأشعة أرباب الأنواع في مسألة التعقل، بينما يعتبر صدر المتألهين مشاهدة أرباب الأنواع من بُعد ملاكاً للتعقل.

بما أن الحكيم السبزواري يعتقد بعالم المثال الأصغر، ويرى ان وجوده مقتضى البرهان، لذلك نراه يعترف بعالم العقل الاصغر ويعتبر وجوده مقتضى

(١) الأسفار، ج ١، حاشية س، ط طهران، ص ٤٠٣.

البرهان ايضاً.

هذا الحكيم، اتخذ طريق الافراط في موضوع العالم الأصغر، فتحدث عن العقل الأصغر علاوة على ما تحدث به عن المثال الأصغر، ولكن الحقيقة هي ان العقول الكلية تتحقق بشكل مجرد ومستقل عن النفس، ويتم اثباتها عن طريق الكشف والبرهان.

اذن اذا كانت العقول الكلية موجودة بشكل مستقل عن النفس واذا كان تعقل الانسان عبارة عن مشاهدتها من بُعد، يمكن ابداء نفس هذه النظرية حول عالم المثال أيضاً.

اذن توجد الصور المثالية بشكل مستقل عن النفس، على غرار ما ذهب اليه شهاب الدين السهروردي. فهذا الحكيم المتأله يعتقد بذيوع الاعتقاد بعالم المثال بين قدماء الحكماء. كما يؤيد وجوده الكثير من أرباب الكشف والشهود.

الدكتور الفرنسي هنري كوربن الأخصائي في الاسلام، لديه كتاب يدعى «أرض الملكوت»، ناقش فيه نظرية السهروردي في عالم المثال. وقد كتب الدكتور نصر الله بور جوادي مقالاً في مجلة «نشر العلم» لنقد هذا الكتاب. ومما ورد في هذا المقال هو ان هنري كوربن سعى ومن خلال تقديم مختلف الأدلة كي يبرهن على ايمان حكماء ايران ما قبل الاسلام بهذه الأرض.

ويقول أيضاً بأن الحكماء والعرفاء المسلمين قد استخدموا شتى التعابير للكشف عن اعتقادهم بهذه الأرض، وبوجود عالم آخر وراء هذا العالم المحسوس أو عالم الشهادة يدعى عالم البرزخ. ويقولون بأن عالم البرزخ واقع بين العالم المحسوس والعالم المعقول وأنه لا مادي محض ولا مجرد محض. ويدعى هذا العالم بمدينة جابلقا من حيث نزول الروح الى عالم الشهادة، وبمدينة جابلسا من حيث صعودها من هذا العالم في قوس الصعود.

الايرانيون القدماء، رسموا لأرض الملكوت جغرافيا خاصة فيها العديد من

المدن والجبال التي تقع في أحدها عين الحياة، معتبرين جبل قاف وكراً للعنقاء في هذا العالم.

اذن كل ما جاء في القصص التمثيلية التي تناقلتها بعض الكتب والرسائل، كرسائل منطق الطير لابن سينا والغزالي وشيخ الاشراق والعطار النيشابوري، والمتحدثة عن رحلة الطيور الطويلة الشاقة الى بعض المدن والجبال والبحار والبراري، والوصول الى جبل قاف ورؤية العنقاء في آخر المطاف، متصل ولا شك بعالم أو عوالم اخرى تقع ما وراء عالم الحس والشهادة.

هذه المعاني يمكن ملاحظتها بكثرة في آثار الصوفية والشعراء، وانبرى لتبيانها وتسليط الضوء عليها بلغة فلسفية العديد من الحكماء المسلمين لاسيما شهاب الدين السهروردي وملا صدرا.

وتوجد بين شتى الفلاسفة والأديان الأخرى فكرة الاعتقاد بعالم البرزخ أو عالم الواسطة، كما هو الحال عند افلاطونيي كمبريدج.

اما في الفلسفة الحديثة التي ظهرت بعد ديكارت، فقد أُسدل الستار على عالم المثال وأرض الملكوت، وان كانت أمارات ضياع هذا العالم في الغرب قد ظهرت منذ أيام افلاطون.

افلاطون ـ كما نعلم ـ يؤمن بوجود عالمين فقط: العالم المحسوس المادي، والعالم المعقول أو عالم المثل المجرد المحض. ولا يؤمن بوجود عالم آخر بين هذين العالمين. ولذلك يُعد موضوع الارتباط بين هذين العالمين، احدى المؤاخذات التي تثار على فلسفة افلاطون.

هنري كوربن يدّعي بأن هذه المسألة قد حُلّت في الشرق وكذلك في الفلسفات الغربية الواقعة تحت تأثير الفكر الشرقي من خلال الاعتراف بعالم البرزخ. أما الفلسفة الحديثة فقد خلقت الكثير من المشاكل المستعصية من خلال نسيان هذا العالم من جديد.

ويقول هذا الكاتب أيضاً بأن المذهب الريبي الذي ظهر في الغرب، افراز لهذا التجاهل لعالم المثال أو الأرض السماوية.

الهدف الذي يلاحقه هذا المستشرق الفرنسي في أرض الملكوت هو الكشف عن ان الايمان بهذا العالم قد بدأ في ايران قبل الاسلام ولازال مستمراً الى يومنا هذا.

وسبق ان أشرنا الى الأساطير الكثيرة حول الملائكة، والجبال الأسطورية، وعين الحياة، والعنقاء، ومعراج زرادشت الى ايران، ورؤية ملاك الوحي «بهمن»، وكثير من الحقائق التمثيلية الاخرى، وقلنا بأنها جميعاً تتحدث عن الأرض السماوية والعالم الملكوتي. وقد اهتم المفكرون المسلمون لاسيما العرفاء، بالجانب الرمزي لهذه المعاني. وهذا ما تكشف عنه بوضوح القصص التمثيلية لشيخ الاشراق، والعطار.

طبعاً ثمة بعض المفكرين في العالم الاسلامي، أنكروا هذا العالم، مثل عبد الرزاق اللاهيجاني مؤلف كتاب «جوهر المراد»، الذي نقل «كوربن» مقطعاً من كتابه.

ينقسم كتاب هنري كوربن الى بابين: الباب الاول يتألف من فصلين، حيث انبرى في الفصل الأول للتحدث عن الأرض السماوية وجغرافيتها عند الايرانيين في عصر ما قبل الاسلام. وسلّط الضوء في الفصل الثاني على عقائد المسلمين لاسيما الشيعة، في الأرضين العرفانية والملكوتية، وعلاقتها بالحقيقة النورية لفاطمة الزهراء (ع)، والاقليم الثامن، وأرض البعث.

أورد في الباب الثاني منتخبات من المتون العرفانية والفلسفية للمفكرين المسلمين: شهاب الدين السهروردي، وابن العربي، وداود القيصري، وعبد الكريم الجيلي، وصدر الدين الشيرازي، وشمس الدين محمد اللاهيجي، وعبد الرزاق اللاهيجاني، والفيض الكاشاني، والشيخ أحمد الاحسائي، ومحمد كريمخان الكرماني، والشيخ أبي القاسم الابراهيمي.

ورغم سعة البحث التي تميز بها هنري كوربن، فقد ظلت خافية عليه قصص كثيرة شائعة بين الصوفية، مثل قصة «رسالة الطير» لأحمد الغزالي. فهذه القصة ورغم صغرها إلّا انها مملوءة بالرموز والأسرار ذات الصلة بالأرض السماوية. والنقص الذي يعاني منه كتاب كوربن انه لم يهتم على الاطلاق بالرموز والعلامات المستعملة في الأشعار الصوفية التي قيلت باللغة الفارسية[١].

(١) راجع: مجلة «نشر العلم» الصادرة عن لجنة الثورة الثقافية، العدد الثالث، ١٩٨١، ص ٤ ـ ٦، كاتب المقال: نصر الله بورجوادي.

الفاصل بين المثل النورية والمثل المعلقة

الذين لديهم معرفة بآثار السهروردي يعلمون بأن هذا الفيلسوف المتأله ليس معتقداً فقط بعالم المثل المعلقة الذي ينسبه الى قدماء الحكماء، وانما يعتقد بعالم المثل النورية ايضاً والذي يعتبره مقتضى البرهان.

ولابد من الالتفات الى ان عالم المثل النورية غير متحد بعالم المثل المعلقة، ولكل عالم من هذين العالمين أحكام وآثار خاصة.

المثل النورية التي تدعى بالمثل الافلاطونية أيضاً، ثابتة في عالم الأنوار العقلية، وأسمى من افق عالم الاشباح. اما المثل المعلقة فتؤلف عالم الأشباح، ولا تتميز بالسعة التي عليها عالم العقل.

يقول قطب الدين الشيرازي شارح كتاب «حكمة الاشراق» بأن قدماء الحكماء يقولون بعالمين: عالم المعنى، وعالم الصورة.

يقسّمون عالم المعنى الى عالمين أيضاً هما:

١ ـ العالم الربوبي.

٢ ـ عالم العقول.

ويقسمون عالم الصورة الى عالمين ايضاً هما:

١ ـ عالم الصور الجسمية كعالم الأفلاك والعناصر.

٢ ـ عالم الصور الشبحية كعالم المثل المعلقة.

المثل المعلقة عبارة عن الامور القائمة بذاتها في عالم المثال، والتي لا تنطبع في محل أو مكان خاص. وتُعد موجودات العالم الحسي مجرد مظاهر للمثل المعلقة.

ولذلك تظهر حقائق عالم المثال في هذا العالم عن طريق المظاهر المتلائمة معها، فتصبح قابلة للادراك من قبل أهل البصيرة.

يقول السهروردي بهذا الشأن:

«والصور المعلقة ليست مُثُل افلاطون، فان مثل افلاطون نورية ثابتة في عالم الأنوار العقلية، وهذه مثل معلقة وليس لها محل فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم»[١].

وهكذا تنم هذه العبارة عن ان السهروردي يعتبر الموجودات الحسية في هذا العالم مظاهر للمثل المعلقة، ويعتقد بأن عالم المثال مستقل عن النفس.

ومما ينبغي التنويه اليه هو أن ما ذكره السهروردي هنا ليس لا ينسجم مع كلامه الآخر الذي قاله في الخفاء الذاتي لعالم المادة.

السهروردي يعبّر في بعض الأحيان عن عالم المادة بالبرزخ، فيما يصف البرزخ بالخفي بالذات:

«والبرزخ خفي لنفسه على نفسه فلا يظهر عند نفسه شيء»[٢].

هذه العبارة تكشف عن أن الجسم المادي خفي في حد ذاته، بل انه لا يظهر حتى لنفسه أيضاً. وما هو خفي بالذات لا يظهر قط، لأن ما هو بالذات غير قابل للتغيير، ولا يتغير بواسطة غيره.

اذن فالسهروردي وفي عين اعتقاده بأن العالم المادي خفي بالذات، يعتبر موجوداته مظاهر للمثل المعلقة. والذين لديهم اطلاع على معنى الظاهر والمظهر يعلمون جيداً بأن المظهر ليس سوى مرآة لما هو ظاهر.

يقول أحد كبار العرفاء في ظهور الله:

خلافاً لما يتصوره العامة، فالشيء الظاهر دائماً هو الله تعالى، والشيء غير

---

(١) حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٥١١.

(٢) نفس المصدر، ص ٣٠٢.

الظاهر للناس هو حقيقة العالم.

لابد من الالتفات الى ان الظاهر هو البارز، أما المظهر فانه خفي دائماً.

على ضوء ما تقدم يمكن القول بأن حالة الخفاء الذاتي لعالم المادة ليست متعارضة مع مظهريتها ازاء الصور المعلقة. وتُعد فكرتاه في هذا المضمار معتبرتين.

ويتحدث صدر المتألهين عن فكرة السهروردي حول خفاء عالم المادة قائلاً:

«قوله قدس سره: فالبرزخ خفي لنفسه على نفسه الخ البرزخ اذا عني به الجسم بالمعنى الذي هو مادة صدق انه خفي لنفسه على نفسه وصح ما فرّعه عليه من انه لا يظهره شيء لأن ما بالذات لا يزول بغيره. وأما اذا عني به الجسم مطلقاً بالمعنى الذي هو جنس محمول على الأنواع فلا يصدق عليه انه خفي في نفسه، بل هو مع اعتبار نفسه، وماهيته من حيث هي هي ليست من هذه الحيثية خفية ولا ظاهرة أيضاً في ذاتها. فلها امكان الظهور وامكان الخفاء وقوة الطرفين»[١].

اذن صدر المتألهين يعتقد بأن الجسم المطلق في حد ذاته ليس موجوداً خفياً، وانما هو لا خفي ولا ظاهر. ولكن الشيء الذي لا خفي ولا ظاهر في حد ذاته، يتميز بامكانية الظهور أو الخفاء.

اذن صدر المتألهين يرفض الخفاء الذاتي للجسم المطلق، لكنه يعترف بالخفاء الذاتي للمادة، وطالما تحدث عن خفاء المادة وغموضها. ولكن الشيء الذي لا يمكن انكاره هو أن هذا الفيلسوف قد انتفع في هذه الفكرة ومثل الكثير من فكره الاخرى، بفكر السهروردي، وعكسه في آثاره.

ورغم عدم وجود انسجام كامل بين السهروردي وصدر المتألهين في موضوع عالم المثال الأكبر، إلّا أن كلاً من هذين الفيلسوفين واجه هذا الموضوع

---

(١) تعليقات ملا صدرا على الحكمة الاشراقية، ط حجرية، ص ٣٠٢.

بطريقته الخاصة، ودرسه دراسة عميقة.

فالسهروردي ـ وكما تقدم ـ يعتبر المثل المعلقة جوهراً روحانياً قائماً بذاته في عالم المثال. ويرى كذلك ان غرائب عالم المثال وعجائبه لا نهاية لها قط، ومدنه غير قابلة للاحصاء.

أهل الارتياض وأصحاب العلوم الغامضة، يتلقون الامور الغيبية بمختلف الطرق. وأهل الاشراق ينفذون الى عالم الهورقليا من خلال الخلسات المعتبرة المتكررة فيشاهدون الـ «هورخش» الأعظم.

والـ «هورخش» في لغة أهل الاشراق عبارة عن وجهة الله العليا التي تتجلى في أروع صورة.

ويعتقد السهروردي ان الذي يخاطب أهل الاستشراق في حالات الخلسة قد يتراءى لهم اما في صورة سماوية أو في صورة سيّد من سادات العالم العلوي[1].

ويستند السهروردي الى قاعدتي امكان الأشرف وامكان الأخس ايضاً في اثبات العالم المقداري والعالم النوري، ولذلك يعتبر النسبة بين الأنوار المجردة اكثر بكثير من النسبة بين موجودات عالم الحس.

هذا الفيلسوف المتأله يعتقد بوجود عجائب بين موجودات عالم الأجسام، خارجة عن دائرة العقل البشري، والتي هي عبارة عن النسب العديدة القائمة بين هذه الأمور.

اذن اذا كانت النسب القائمة بين موجودات عالم الاجسام محيرة للعقول الى هذا الحد، فكيف يتسنى الحديث عن النسب القائمة بين الأنوار العقلية؟

النظام العجيب المدهش المتحقق بين موجودات هذا العالم، منبثق ولا شك من النسب الممتدة الى ما لا نهاية.

---

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى، ط اسطنبول، ص ٤٧٤.

وبعد أن يعترف السهروردي بتحقق هذه النسب والعلاقات بين موجودات هذا العالم، يشير الى عالم العقول والأنوار العجيب المحير، ويؤكد على وجوده اعتماداً على قاعدة امكان الأشرف، ويقول:

«ثم عجائب الترتيب واقعة في عالم الظلمات والبرازخ. والنسب بين الأنوار الشريفة أشرف من النسب الظلمانية فتجب قبلها»[١].

ويمكن أن يقال تعليقاً على هذه العبارة: اذا كانت عجائب عالم العقول قابلة للاثبات عن طريق قاعدة امكان الأشرف، يمكن كذلك اثبات عجائب عالم المثال والصور المعلقة عن طريق امكان الأخس. ويصدق هذا الكلام على عجائب عالم الأجسام والموجودات الحسية.

قاعدة امكان الأشرف، وقاعدة امكان الأخس، من القواعد التي أولاها الحكماء الاشراقيون اهتماماً كبيراً. وقد استعرض السهروردي قاعدة امكان الأشرف في أحد فصول كتاب «حكمة الاشراق» الذي يُعد من أهم آثاره، مستعرضاً خلال ذلك أهم الآثار التي من الممكن أن تترتب عليه. وقد أورد محمد شريف نظام الدين احمد الهروي ـ أحد شراح ومترجمي كتاب حكمة الاشراق الى الفارسية ـ هذا الفصل مع شرحه وتعليقه عليه باللغة الفارسية، كما يلي:

قاعدة امكان الأشرف

الفصل الخاص باستعراض قاعدة امكان الأشرف الوارد في كتاب حكمة الاشراق يقول بأن النسبة بين الانوار المجردة اكبر من النسبة في عالم الحس. وموجودات عالم الأنوار اكبر من موجودات عالم الحس. وبما ان البرهنة على هذه الفكرة متوقفة على قاعدة امكان الاشرف، لذلك ينبري هذا الفصل لبيان

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٣٧٠.

هذه القاعدة التي تُعد من قواعد الاشراقيين وأصولهم العظيمة. وهذه القاعدة ناتجة عن القاعدة التي تقول: الواحد لا يصدر عنه إلّا واحد.

قوله:

«من القواعد الاشراقية هي ان الممكن الأخس اذا وُجد فيلزم ان يكون الممكن الأشرف قد وُجد قبل الأخس».

الفرض هو ان من المحال وجود الممكن الأخس قبل الممكن الأشرف ولذلك ينبغي ان يكون المعلول الأول أشرف من الثاني، والثاني اشرف من الثالث، وعلى هذا القياس.

قوله:

«فان نور الأنوار اذا اقتضى الأخس الظلماني بجهة الوحدانية، لم تبق جهة اقتضاء الأشرف»[١].

تقرير الدليل بأحسن طريق هو أن واجب الوجود لذاته واحد من جميع الجهات، ولا يصدر عن الواحد إلّا واحد. اذن لو صدر الممكن الأخس عن واجب الوجود، لا تبق فيه جهة اقتضاء الممكن الأشرف. لأن الممكن الأشرف اما يصدر بعد صدور الممكن الأخس عن الواجب لذاته، بواسطة أو بغير واسطة، أو يمتنع صدوره. ومن المحال الصدور بلا واسطة، لأن الممكن الأخس قد صدر عنه بجهة الوحدة، ولو صدر الممكن الأشرف عنه بلا واسطة ايضاً، يلزم ان يصدر عن الواحد أكثر من واحد، وهذا محال. ومن المحال الصدور بواسطة ايضاً، لأن مثل هذا الصدور يلزم ان يكون المعلول أشرف من العلة، وهذا محال. كما يمتنع امتناع صدور الممكن الأشرف لأن ما هو ممكن يجوز صدوره عن الواجب بواسطة أو بدون واسطة، اذن يثبت ان ما يصدر عن الواجب بلا واسطة، هو ممكن أشرف. وهو المطلوب.

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

قوله:

«والنور القاهر أعني المجرد بالكلية أشرف من النور المدبّر وأبعد عن علائق الظلمات».

بما أن اول ما يصدر عن الواجب هو الممكن الأشرف، ينبغي ان يكون العقل هو المعلول الأول لا النفس، لأن العقل أبعد من النفس عن علائق الطلسمات أي الأبدان، ولا يحتاج الى الاستكمال بخلاف النفس التي تعشق الظلمات والطلسمات، وتحتاج الى الاستكمال.

قوله:

«ثم عجائب الترتيب واقعة في عالم الظلمات والبرزخ، والنسب بين الأنوار الشريفة أشرف من النسب الظلمانية فتجب قبلها».

ان عجائب موجودات عالم الأجسام خارجة عن احاطة العقل. والمراد بالقبلية في هذا المقام هي القبلية الذاتية. والذاتية تعني أن النسب الموجودة في الأنوار العقلية أشرف من النسب الموجودة في الأجسام.

بل ان العلة أشرف من المعلول، لذلك ينبغي ان تكون النسبة النورية قبل النسبة الظلمانية الى القبلية الذاتية طبقاً لقاعدة امكان الأشرف.

قوله:

«وأتباع المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب في البرازخ وحصر العقول في العشرة. فعالم البرازخ يلزم أن يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيباً على قواعدهم».

لأن عالم البرازخ اكبر من العد والحد، لذلك اذا كانت العقول منحصرة يلزم عن ذلك ان يكون عالم البرازخ أشرف من عالم الأنوار وهذا باطل.

قوله:

«وليس هذا بصحيح فان العقل الصريح يحكم بأن الحكمة في عالم النور

ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة أكثر مما هي في عالم الظلمات، بل هذه ظل لها».

يعلق الهروي على عبارة السهروردي هذه قائلاً:

يقول بأن زيادة موجودات عالم البرازخ على عالم الأنوار، فكرة غير صحيحة، لأن العقل الصريح القويم المنزه عن كل شائبة يحكم بأن الحكمة في عالم النور ولطائف ترتيبه وعجائبه اكبر من مما هي عليه في عالم الحواس والأجسام.

بل ان ما يظهر بالنظر الصحيح والحدس الدقيق هو ان عالم الأجرام ليس سوى ظل لعالم الأنوار، ولا ريب في ان الظل تابع للمظل. ومذهب أهل الحق والمشايخ العظام هو ان وجود جميع الممكنات ظل لوجود الواجب لذاته. ولذلك فهو واحد لا شريك له اذ لا يوجد قيوم بذاته غيره: «وهو الواحد الحق الأول القيوم بذاته، والممكنات كلها موجودة به ومستندة اليه. وهذا معنى قوله «لا اله إلّا الله» وليس في الوجود غيره.

يقول السهروردي:

«والأنوار القاهرة وكون مبدع الكل نوراً وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة، شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة».

يعلق الهروي قائلاً:

أي من جملة الامور التي تدل على كثرة العقول هي المشاهدة القلبية النورية للحكماء الالهيين الذين يشاهدون الكثرة بعد خلع البدن في عالم العقل، ويدركون أرباب الأصنام والمبدع الأول. وتقع هذه المشاهدة على سبيل التكرار كي توجب زيادة الاطمئنان. والمراد بأرباب الاصنام هي العقول المجردة المؤثرة في عالم الاجرام لأن قدماء حكماء فارس واليونان وبابل والهند وختا شاهدوا في المراصد الروحانية ان كل جسم بسيط فلكي وعنصري وكل نوع من أنواع

المركبات، عبارة عن ذات نورانية مجردة ومؤثرة في عالم الأنوار. فتفيض جميع الفيوض من ذلك العقل على ذلك الجسم البسيط وذلك النوع. وهذا ما يتفق مع مذهب الصوفية وأهل الحق الذين يعتبرون وجود الصورة تابعاً لوجود المعنى، وامتناع وجود الصورة بدون وجود المعنى.

قوله:

«ثم اطلبوا الحجة عليها».

أي انهم وبعد مشاهدتهم القلبية ورجوعهم الى البدن، وجدوا بالفكر والنظر والبرهان عين ما شاهدوه. والغرض من طلب الحجة وايراد البرهان العقلي تفهيم الضعفاء أن مشاهدة الأقوياء ليست حجة عليهم.

قوله:

«ولغيرهم ممن لا يشاهدها من أشيائهم فلم يكن ذا مشاهدة وتجرد إلّا اعترف بهذا الأمر».

اي ان الأفراد الذين لم يبلغوا مرتبة مشاهدة التجرد وليست لديهم قوة العروج الى عالم الأنوار، ينبغي عليهم ان يقبلوا بالتقليد كثرة العقول المجردة، والا فانهم في حجاب الجهل وسيكونون محجوبين، نعوذ بالله منه.

قوله:

«وأكثر اشارات الأنبياء وأساطين الحكمة الى هذا».

أي يظهر من كلام الأنبياء والحكماء الالهيين ايضاً ان العقول اكبر من الحد والعد، كما في قول سيد العالم والكائنات (ص):

«ان لكل شيء ملكاً حتى ان كل قطرة من المطر تنزل، معها ملك».

قوله:

«وافلاطون ومن قبله مثل سقراط ومن سبقه مثل هرمس وآغاثاذيمون وأنباذقلس، كلهم يرون هذا الرأي وأكثرهم صرح بأنه شاهدها في النور».

أي انهم شاهدوا الأنوار المجردة العقلية في عالم الأنوار بعد خلع البدن.

قوله:

«وحكى افلاطون عن نفسه انه خلع الظلمات وشاهدها. وحكماء الفرس والهند قاطبة على هذا».

أي انهم على كثرة العقول المجردة. وكان هذا الفقير قد رافق براهمة الهند الذين كانوا أعلم زمانهم، في أسفارهم لفترات طويلة، وأدركت أن حكماء الهند يعترفون بكثرة العقول أيضاً ويقولون بأن كل فرد من أفراد المركبات يدبّره نور مجرد من الأنوار العقلية، بما فيها الرعد والبرق والسحاب وجميع كائنات الجو، وكذلك البحر والنهر.

ويطلقون على المجردات اسم «ديوتا». ويقولون بأن لكل مجرد صورة من الصور المثالية التي تظهر في هذا العالم لبعض الأشخاص أحياناً بمقتضى أوضاع الأفلاك. وقد صنع مشركو الهند الصور من الحجر والخشب واتخذوها قبلة لهم، ولا يؤمن معظمهم بوجود المجردات، ويتصورون المعاد جسمانياً محضاً، ويشيرون الى المجردات بالتذكير والتأنيث، كما هو الحال عند كفار العرب الذين يصفون الملائكة بأنهم بنات الله.

قوله:

«واذا اعتُبر رصد شخص كبطليموس مثلاً أو شخصين كهو مع أبرخس أو ارشميدس وغيرهما من أرباب الارصادات الجسمانية في الامور الفلكية، فكيف لا يُعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهدوه في ارصاداتهم الروحانية؟

أي من العجب أن يُقبَل بالتقليد ما ادركه حكماء الرياضيات في الارصاد الجسماني عن اوضاع الكواكب بالحدس، وما ترتب عليه من علم الهيئة والنجوم، ولا يُقبَل بالتقليد ايضاً ما ادركه الانبياء والحكماء المتألهون بالارصاد

الروحاني من امور الهية وأسرار ربانية!

ومن الواضح ان هناك فرقاً بين علم أهل الرياضيات وعلم الحكماء لأن مأخذ الرياضيين هو الحدس والتجربة، بينما مأخذ الحكماء الالهيين والأنبياء هو المكاشفة والمشاهدة والوحي والالهام.

قوله:

«وصاحب هذه الأسطر كان شديد الذب عن طريقة المشائين في انكار هذه الأشياء، عظيم الميل اليها. وكان مصراً على ذلك لولا أن رأى برهان ربه».

يقول انه كان في الماضي ذا اعتقاد كامل بطريقة المشائين ومصراً على انكار العقول الكثيرة. أما بعد الرياضات البدنية والمجاهدات النفسانية، انكشف البرهان على العقول الكثيرة، وظهرله بالالهام الالهي أن موجودات عالم الأجسام أظلال لموجودات عالم الأنوار، والعقول اكثر من أن تعد أو تحصى، بل انها غير متناهية.

والذبّ بمعنى الدفع، أي انه كان شديد الدفع عن طريقة المشائين. وهذه العبارة تُشعر بالاعتقاد الجازم.

وبما أن الحكماء المشائين غير متألهين، لذلك لم يتخلصوا من هذه العقيدة، نعوذ بالله منها. اذن يتضح ان الاعتماد على الدليل المحض في معرفة حقائق الأشياء، خطأ محض. بل ان اخذ الاعتقادات عن طريق التقليد وتعلمها من كلام الشارع عليه الصلاة والسلام، أفضل من أخذها من الدليل.

قوله:

«ومن لم يصدق هذا ولم تقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة، فعسى يقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت، ويرى الذوات الملكوتية والأنوار التي شاهدها هرمس وافلاطون والأضواء المينوية».

والحقيقة هي ليس كل من يرتاض ويجاهد، يصبح من أهل المكاشفة

والمشاهدة، بل يفيض الفيض من المبدأ الفياض بقدر استعداد كل شخص، ويفيض ذلك الاستعداد من المبدأ طبقاً لما هو مرتسم في علم الله واللوح المحفوظ.

قال الشارح: «أخبر الحكيم الفاضل والامام الكامل زرادشت الآذربايجاني في كتاب الزند حيث قال العالم ينقسم بقسمين: «مينوي» هو العالم النوراني الروحاني، و«جيتي» هو العالم الظلماني الجسماني». تم كلامه رحمه الله.

والغرض من ذكر هذه العبارة هو أن الحكيم زرادشت الذي يُعد من أفاضل حكماء فارس يقول بكثرة موجودات عالم الأنوار. ويعود تقسيمه للعالم الى نوراني وظلماني الى انه قد أدرك بالمشاهدة والالهام ان العالم الظلماني ظل عالم النورانية، وكثرة الموجودات في هذا العالم دليل على كثرة موجودات العالم النوراني، كي ينطبق الظل مع المظل.

الحكيم المذكور، أحد العرفاء الموحدين، ولذلك وصفه الشارح عليه الرحمة بالامام الكامل. ويظهر من كلام المصنف انه من الحكماء الالهيين. اذن يتبين خطأ التصور الذي عليه معظم عوام المسلمين والمتمثل في وصفه بالمشرك.

قوله:

«وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا حتى أن الماء كان عندهم له صاحب صنم من ملكوت وسموه «خرداد»، وما للأشجار سموه «مرداد»، وما للنار سموه «ارديبهشت»».

اي ان جميع حكماء فارس حكموا بكثرة العقول المجردة وقالوا بأن لكل عنصر من العناصر البسيطة: «رب النوع»، حيث تصل جميع فيوض ذلك العنصر من ذلك العقل. كذلك هناك أرباب الأنواع من العقول لجميع انواع المركبات. كما ان «ارديبهشت»، و«خرداد» و«مرداد»، أسماء أشهر وأيام أهل فارس. اما أسماء هذه الأيام هي:

اورمزد، وبهمن، وارديبهشت، وشهريور، واسفندارمذ، وخرداد، ومرداد، ودين باذر، وآذر، وآبان، وخورشيد ماه، وتير، وغوش، ودين بمهر، ومهر، وسروش، ورشن، وفروردين، وبهرام، ورام، وبادودين بدين، ودين وارد، واستاد، وآسمان، وزامياد، ومهر اسفند، وايئران.

وأسماء الأشهر هي:

فروردين، وارديبهشت، وخرداد، وتير، ومرداد، وشهريور، ومهر، وآبان، وآذر، ودي، وبهمن، واسفندارمذ.

وكان حكماء فارس يحتفلون في اليوم الذي يوافق اسم الشهر ويطلقون عليه اسم العيد.

وبما أن الأنوار العرضية كانت تمثل قبلة أهل فارس، وبما ان الشمس كانت أشرف الأنوار العرضية، ولذلك كانوا يطلقون اسم «نوروز» ـ أي اليوم الجديد ـ على اليوم الأول من ايام وقوع الشمس في برج الحمل والذي يُعد برج شرفها. وحينما أصبحت الكعبة قبلة العبادة بعد بعثة سيد الكائنات، نُسخت هذه الرسوم والعادات وتعظيم الأنوار العرضية على الوجه المذكور.

فكل دور من الأدوار الفلكية يقتضي السنن أو الشرائع الالهية التي تُنقذ أهل ذلك الدور من دركات النيران. ولا يتسنى هذا الانقاذ بدون اختيار تلك الشريعة. وبما أن الدور الذي اقتضى الشريعة المحمدية، من أدوار آخر العالم، لذلك يُعتبر تخلق الرسول محمد (ص) بالأخلاق الالهية أكبر من سائر أفراد النوع الانساني.

وعليه فقد بُعث الرسول (ص) لهداية الجن والانس، ولن يُبعث نبي آخر حتى القيامة الكبرى التي يفنى فيها جميع المركبات العنصرية. وكل من يتبع الشريعة في هذه الدورة، ويرحل عن هذا العالم، يتخلص من عذاب الخلود في النار...

يتضح من هذه المقدمات ان اشاعة سنن الأمم الماضية في هذه الأزمنة، من ثمار الجهل. نعوذ بالله من حجب الجهالات المركبة والبسيطة. ويتضح من كلام المصنف ان أسماء الأيام والأشهر الفارسية، اسماء أرباب الأنواع، والله أعلم.

المثل الافلاطونية كذلك عبارة عن أرباب الأنواع. فافلاطون يقول بأن لكل نوع من الأنواع الجرمية الموجودة في عالم الحس، أمثالاً في عالم العقل، وهي تلك الصورة البسيطة النورية القائمة بذاتها لا في أين لأنها ليست قابلة للاشارة. وتلك المثل بمنزلة أرواح الصور النوعية الجسمانية. وهذه الصور النوعية الجسمانية بمنزلة أصنام تلك الصور النورية. وما هو موجود في عالم الأجسام من أشخاص، أظلال لتلك الصور النورية. والمثل الافلاطونية عبارة عن تلك الصور النورية. وتفصيل هذا الكلام ظاهر من كلام المصنف.

قوله:

«ولا تظن أن هؤلاء الكبار أولي الأيدي والأبصار ذهبوا الى ان الاجسام لها عقل هو صورتها الكلية وهو موجود بعينه في الكثيرين، فكيف يجوز ان يكون شيء ليس متعلقاً بالمادة ويكون هو بعينه في المادة؟».

يقول ينبغي ألا يتصور أحد ان حكماء فارس واليونان الذين يعتقدون بوجود أرباب الأنواع قالوا بأن لكل ماهية من الماهيات النوعية عقلاً مجرداً يمثل صورتها الكلية، وأن العقل موجود بعينه في كثيرين، ومثلما يُحمل الكلي على الجزئيات، كذلك يحمل العقل على انواع كثيرة، لأن أرباب الانواع منزهون عن المادة، ولو حُملت على كثيرين، يلزم ان يكون رب النوع مشخصاً، وهذا محال، اذ من غير الممكن ان يكون الشيء مجرداً من المادة ومتعلقاً بها في نفس الوقت. وكذلك لا ينبغي ان يتوهم أحد بأن الحكماء قالوا بأن صاحب الصنم موجود من جهة الصنم كي يكون الصنم قالب ذلك النور المجرد، لأن صورة الممكن موجودة في خارج قالب الشيء لاستحالة وجود الصورة بدون معنى.

والدليل على ان الحكماء لم يريدوا هذا المعنى من هذا المثل هو انهم بالغوا

مبالغة عظيمة في هذا الباب، لأن العالي لا يحصل من جهة السافل والا لزم ان يكون السافل علة للعالي وهذا محال، لأن الأخس لا يكون علة للأشرف، كما هو مذكور في قاعدة امكان الأشرف.

واذا كان مراد الحكماء بالمثل النورية هو أن رب النوع صورة مشخصة لأفراد صنمه، يلزم ان يكون رب صورة النوع قالباً لنور مجرد آخر، لأن الصورة ممكنة، ومن المحال أن توجد الصورة بدون معنى. وهكذا الى غير النهاية. وذلك محال.

اذن يثبت أن مراد الحكماء بأرباب الأنواع، ليس الصور المشخصة للأصنام، بل رب النوع مثال الصنم في عالم العقل، مثلما ان الصنم بجميع عوارضه، مثال له في عالم الحس.

قال الشارح: وانما سميت بها نظراً الى أن من شأن المثال ان يكون أخفى من الممثل، وهي أخفى من الصور الهيولانية بالنسبة الينا. ولو نظر الى أن من شأن المثال أن يكون أضعف من الممثل كأمثلة الأنواع الجوهرية في الذهن لأنها أضعف من تلك الأنواع لقيام الأنواع بذاتها وأمثلتها بالذهن، كانت الصور النوعية أمثلة للصور النورية، كما أن الصور الذهنية أمثلة للصور النوعية المنطبعة، وكان هذا أولى، لأن هذا بالنسبة الى ما في الأمر، وذلك بالنسبة الينا، ولكن لانزاع في المشهور ولا مشاحة في الاصطلاح». تم كلامه.

والمراد بالأمثال في هذا المقام، هي الأشباح. والظاهر أن شبح الشيء أخفى من الشيء. وينطبق هذا الوجه على عالم المثال الوارد في المقالة الخامسة[1].

ما أوردناه أعلاه، أورده محمد شريف نظام الدين الهروي في مسألة أرباب الانواع من كتاب «حكمة الاشراق».

---

(١) نقلاً عن كتاب الأنوارية، ترجمة وشرح حكمة الاشراق، تأليف محمد شريف نظام الدين الهروي، دار أمير كبير للنشر، طهران، ص ٣٢ ـ ٤٠.

هذا الشخص الذي يبدو انه كان يعيش في الهند وعلى تماس بعلمائها، كان ينزع نحو العرفان والسلوك الصوفيين، وعبّر عن هذه النزعة في آثاره.

وقد فهم الهروي من كلمات السهروردي أن أيام الايرانيين القدماء وأشهرهم، عبارة عن أسماء أرباب الأنواع. واستُخدمت معظم هذه الكلمات والاصطلاحات المنسوبة الى حكماء فارس وقدماء الايرانيين في معظم آثار السهروردي.

وكان هذا الفيلسوف المتأله ينزع نحو الحكمة القديمة والحكماء الخسروانيين كثيراً، ويعتبر هذه الحكمة مصدراً غنياً للمعرفة. وجمع الحكيم الهيدجي في كتاب شرح منظومة السبزواري الكثير من كلمات واصطلاحات حكماء ايران القدماء، وانكبّ على دراستها.

اصطلاحات حكماء فارس

الحكيم الهيدجي، جمع في تعليقته على كتاب «شرح المنظومة» اصطلاحات وكلمات حكماء ايران القدامى كالتالي:

الأسفهبد، معرب سبهبد. «بد» في لغة الفرس بمعنى الصاحب، أي صاحب الجند.

مينو: العالم الروحاني.

جيتي: العالم الجسماني.

كي آباد وكياباد: خرابات عالم الجبروت.

روان گرد: عالم الملكوت.

هورقليا: عالم المثال.

شيدان شيد: نور الأنوار بتقديم المضاف اليه على المضاف مثل «دبيران دبير» و«شاهان شاه».

خرد: العقل.

خردناب: العقل الصرف.

هوش تنها: العقل المحض.

روان بخش روح: روح القدس والعقل الفعال عند الحكماء.

روانان روان وران بد: النفس الكل.

روان گويا: النفس الناطقة.

فرشته: الملك.

گونه وگونه پرور: رب النوع.

سروش: اسم جبرئيل.

جهان مهين: العالم الكبير.

جهان كهين: العالم الصغير، وهو الانسان.

فرازين: العالم العلوي.

فرودين: العالم السفلي.

بايسته: الواجب.

شايسته: الممكن.

بايسته بود: الواجب الوجود.

راست بود: الموجود الحقيقي.

آميغي: حقيقي.

هوشيده: معقول.

نگارش: تصور.

انگار ونگار: صورة.

هوشيذگان: معقولات.

چم: معنى.

گويش ده گانه: المقولات العشر.

كلموس: بسيط.

پيوسته: مركب.

فرنود: دليل وبرهان.

سربخش: نصيب وقسمة.

سرنوشت: ما هو مقدر في الأزل.

پذيراي هماك: قابل للاشارة.

پذيرا وكاركر: القابل والفاعل.

فروهنده: الملك الحر.

گوهر: الجوهر المجرد.

هرمزد واورمزد وايزد: أسماء الله.

يزدان: مخفف ايزدان.

فرخشور: الرسول.

خشورپند: الشريعة.

فرجود: المعجزة والكرامة.

ورشنان وروشان: امة الرسول الموحد.

ويزه درون: الصوفي السالك.

فرتاش: الوجود.

نابستي: العدم.

فروهر: الجوهر مقابل العرض.

كيهان وجهان: الدنيا، العالم.

جهان برين: العالم العلوي.

رواني: روحاني.

ناباى: محال.

اويش: الهوية.

فردبود: الحكمة.

فرزانه: الحكيم.

فراتين: الكلام السماوي.

ياسه، وياسون، وآئين: القانون.

تار: الظلام.

ولابد من الالتفات الى ان هذه الاصطلاحات التي نسبها الحكيم الهيدجي لحكماء فارس، ليست سوى غيض من فيض. ولم يذكر الحكيم المصدر الذي استق منه هذه الاصطلاحات. ولكن الأمر الذي لا شك فيه هو أن هذا الحكيم كان غريباً على الأدب الديني الزرادشتي، ولم يبلغ المصادر الأساسية لهذا الحقل من المعرفة البشرية. وظلت خافية عليه مجموعة كبيرة من الاصطلاحات القديمة ولم ينقلها في تعليقته.

فاصطلاح «خوره» على سبيل المثال والذي يعد من الاصطلاحات المهمة التي استخدمها حكماء فارس، لا يلاحظ ضمن المجموعة التي جمعها الهيدجي. اصطلاح «خوره» يعني الصورة المثالية والمينوئية والكمالات والفضائل، وهو بذلك أصل مجرد ومعقول.

ولابد من الاشارة الى ان كلمة «خوره» تقبل التشخص مثل سائر المفاهيم الافستائية المجردة فتظهر في عدة صور، فتلتحم مع الأشخاص والأشياء كالنور أحياناً وكالشيء غير المشخص في بعض الأحيان. هذا الموجود الملكوتي يتجسد أحياناً في قالب موجودات من قبيل الطير والحمل والوعل، إلّا انه يتعلق في جميع الأحوال بمخلوقات آهوره مزدا فقط، ويتجسد عمله في ايصال هذه المخلوقات الى الكمال الخاص بها.

ويُلاحظ في الأدب الديني الفارسي تجسّم المعاني المجردة بكثرة.

«بهرام» الذي يعني الانتصار، قد يظهر في صورة العاصفة، أو الثور، أو الفرس الأبيض، أو الطير. دين الناس الصلحاء يظهر لهم بعد الموت على شكل فتاة جميلة في الخامسة عشرة من عمرها(١).

ويتحدث الفيلسوف المتأله شهاب الدين السهروردي عن «كيان خرّه»، وأورد هذا الاصطلاح في آثاره، ويعبّر عنه بالنور الذي يضيء النفس والبدن(٢).

ويقول السهروردي في رسالة «برتونامه» التي كتبها باللغة الفارسية:

اذا لم تتلذذ في عالم المعقولات هذا، ولم نتألم من الرذائل والجهل، فلأن سكر عالم الطبيعة غالب علينا، ولانشغالنا عن عالمنا. وحينما ترتفع هذه الانشغالات، يجد ذلك الذي لديه الكمال اللذة، ويبقى في تلك اللذة يشاهد واجب الوجود والملأ الأعلى وعجائب عالم النور ﴿في مقعد صدق عند مليك مقتدر﴾، ويصبح نورانياً ومن جملة الملائكة المقربين، ولن يتذكر هذا الوعاء الترابي ويستقذر النظر اليه. ﴿وإذا رأيت ثم رأيت نعيماً وملكاً كبيراً﴾.

والله تعالى يسقيه شراباً روحانياً من أنوار جلاله، كما قال ﴿وسقاهم ربهم شراباً طهوراً﴾. وتتحرر هذه الطائفة من شراك شواغل الطبيعة، وتخرج من الظلمات، وتلتحم بعين الحياة وبحار النور الحقيقي الروحاني «لهم أجرهم ونورهم».

وقال تعالى في موضع آخر: ﴿نورهم يسعى بين أيديهم وبأيمانهم﴾، ويسقط عن اكتافهم عبء خبث البدن، حيث الحياة الحقيقية، في ذلك العالم ﴿وأن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون﴾.

---

(١) فتح الله المجتبائي، مدينة افلاطون الفاضلة في ايران القديمة، ط طهران، ص ٩١.
(٢) الألواح العمادية، مجموعة الآثار الفارسية لشيخ الاشراق، ط طهران، ص ١٧٦.

وهذه اللذة ومهما كانت عظيمة، لا يتذوقها الذي ليس لديه ذوق، ومثله كمثل العنين الذي لا يدرك لذة الجماع كما هي. ويحصل على هذه اللذة جماعة من الحكماء من أصحاب الأرواح المضيئة والمجردين من أصحاب البصيرة، وينشغلون به عن هذا العالم، ويرون نور العالم العلوي بوضوح، ويغرقون في النور، ويجدون فيه اللذائذ ﴿فمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه﴾.

(وكان ما كان مما لست أذكره فظنْ خيراً ولا تسأل عن الخبر)[1].

ويختلف رأي السهروردي مع بقية العلماء في موضوع الخلود في العذاب ويرى ان الشخص العالم والحكيم الالهي لا يخلد في العذاب وان كان من أهل الفسق والفساد الأخلاقي، رغم انه يعترف بالحقيقة التالية وهي: ان الذي لا يصلح أخلاقه لا ينجو من النار قط.

---

(١) رسالة «برتونامه»، مجموعة الآثار الفارسية لشيخ الاشراق، ط طهران، ص ٧١ و٧٢.

افلاطون والايرانيون القدماء

طبقاً لما أورده السهروردي في آثاره وطبقاً لما هو مشاهد في آثار الآخرين، يعتقد الايرانيون القدماء بوجود عالمين، ويعتبرون الوصول الى العالم المينوي (الملكوتي) أساساً ومنطلقاً لسعادتهم. والعالم المينوي عندهم عبارة عن عالم روحاني نوراني.

يقول السهروردي بهذا الشأن:

«والأضواء المينوية ينابيع الخرّة، والرأي التي أخبر عنها زرادشت ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك اليها فشاهدها. وحكماء الفرس كلهم متفقون على هذا حتى ان الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت وسموه «خرداد»، وما للأشجار سموه «مرداد»، وما للنار سموه «ارديبهشت»»[1].

اذن ينسب السهروردي الاعتقاد بالعالم المينوي ووجود أرباب الأنواع الى حكماء فارس، ويعتبرهم المؤيدين المتحمسين لهذا النمط من التفكير.

على صعيد آخر، المشهور في التاريخ هو أن نظرية العقول المتكافئة وأرباب الأنواع، من ابداعات افلاطون. والذين لديهم معرفة بآراء افلاطون وعقائده يدركون جيداً ان التشابه القائم بين أفكار هذا الفيلسوف اليوناني وعقائد قدماء الايرانيين، لا يمكن عده نتاج نوع من التصادف.

فالتشابه بين آراء افلاطون وعقائد الايرانيين القدماء لا يقتصر على مسألة المثل وأرباب الأنواع، وانما هو واسع الى درجة بحيث يشمل الكثير من المسائل

---

(١) حكمة الاشراق، المجموعة الثانية لمصنفات السهروردي، ط طهران، ص ١٥٧.

السياسية والاجتماعية المهمة أيضاً.

الحاكم الحكيم عند افلاطون، انسان يبلغ الكمال عن طريق تربية النفس والقوى العقلانية، فيكتسب وجوده الالوهية بسبب التشبه التام بالصفات الالهية. فلا تنفصل في هذا المقام ارادته عن المشيئة الربانية، ولن تجري أعماله إلّا وفق حقائق العالم الأعلى.

بما أنه حكيم، يصل الى حدود العالم العلوي، ويشاهد الخير والجمال والعدالة. وبما انه حاكم، يحقق نظام ذلك العالم في هذا العالم، فيوصل بلده الى الخير المحض والكمال المنشود.

الحاكم الحكيم ينبغي عليه ان يرفع بصره الى النور الكلي الذي يستضيء به كل شيء، ليشاهد الخير المحض.

افلاطون يشبّه في كتاب «الجمهورية»، الحاكم الحكيم بالرسام الذي يمسح رسماً سابقاً ثم يبدأ يرسم رسماً جديداً طبقاً لما يراه ناظراً خلال ذلك الى الأعلى والأسفل باستمرار. أي انه ينظر أولاً الى عدالة وجمال وخير العالم الأعلى، ثم يسعى لتقريب التصميم الذي في ذهنه من ذلك الأصل وجعله مشابهاً له.

انه يوصل عالم الكون والفساد الذي يلازمه الجهل والظلم والألم والمرض والنقصان والموت، الى عالم الحقائق الأبدي، أي انه يحول الـ«گيتي» الى «مينو».

العمل الذي ينبغي على الحاكم الحكيم أن يفعله هو ذات ما ينبغي على «البختاريين» أو «السوشيانيين» فعله في المعتقدات الدينية الايرانية. والهدف عند الاثنين واحد وهو تطهير العالم من الظلم والكذب والموت والفساد، وايصاله الى كمال العدل والصدق والخير، واقامة المدينة الجميلة أو المدينة الفاضلة.

وعلى هذا الضوء يمكن القول: مثلما يجتاز الحاكم الحكيم الافلاطوني حدود

العالم المحسوس ويصل الى عالم العقول ويشاهد النظام الكامل العادل المشيد في ذلك العالم فيزين امور هذا العالم على أساسه. كذلك الحاكم الجيد بحسب العقائد الايرانية القديمة، ينطلق الى ما هو أبعد من جميع مراتب الوجود من خلال التشبه التام بالصفات والكمالات الالهية، فيصبح قطب العالم، ومظهر العدل، ومجري الارادة الربانية، فيستقر بحكومته الملكوت الالهي على الأرض.

اذن هناك أوجه تشابه كثيرة بين آراء افلاطون السياسية والاجتماعية، وبين المعتقدات الايرانية القديمة في مجال التقسيمات الاجتماعية والنظام الحكومي. وهذه التشابهات قريبة من بعضها الى درجة بحيث لا يمكن ان ينسب ظهورها الى الاتفاق والتصادف.

فقد كانت النزاعات السياسية والعسكرية القائمة بين ايران واليونان، والرحلات التي كان يقوم بها اليونانيون للبلاد الايرانية، وتواجد المجوس الايرانيين في آسيا الصغرى والسواحل الشرقية للبحر المتوسط، والاهتمام اليوناني بثقافة الشرق وحضارته، جزءاً من العوامل التي وجهت الاهتمام الفكري من الشرق الى الغرب، وعززت العلاقات الثقافية مما بين ايران واليونان.

والأمر الملفت للانتباه خلال تلك الفترة هو ان اليونانيين ورغم النزاعات التي كانت لديهم مع ايران، كانوا يثنون على حكمة الايرانيين وآرائهم الدينية، ويلقبون المجوس الايرانيين بالحكماء.

يعتقد بعض الباحثين الغربيين ان الأفكار الايرانية قد نفذت الى اليونان قبل سقراط، ويمكن ملاحظة تأثيراتها على النظريات الاولى للحكماء اليونانيين.

مما يبعث على الأسف ان الكتب التي ألفها زانتوس(١)، وهرميبوس حول المجوس وكذلك العديد من الآثار الأخرى التي تحمل بعض المعلومات في هذا

---

(١) Xantus.

المجال، قد فقدت، ولم يبق سوى بعض المقاطع القصيرة المبهمة المبعثرة في كتابات المؤلفين اللاحقين.

ان فقدان هذه الآثار، أسدل ستار الغموض على أحد أهم أدوار تاريخ الثقافة العالمية، وجعل من الصعب أو من المتعذر تسليط الضوء على هذه الحقبة التاريخية. ورغم ذلك تقدم لنا آثار اخرى مثل تاريخ هيرودوتس، وكتب غزنفون، وكتابات استرابون، وبلوتارخوس، ولايرتيوس وغيرهم، بعض المعلومات المفيدة ضمن هذا الاطار.

افلاطون يقيم أساس مجتمعه الفاضل على ثلاث طبقات. ولا شك في ان مثل هذا التقسيم الطبقي، كان خاصاً بالمجتمعات الهندية والايرانية، ولم يكن موجوداً في المجتمع اليوناني بالطريقة التي تحدث عنها افلاطون. وقد أثنى «غزنفون» في كتابه «نظام ادارة البيت» على الأوضاع الاجتماعية في ايران القديمة، وعلى نظام تقسيم المجتمع الى ثلاث طبقات بحسب الأعمال التي يزاولها الناس آنذاك.

مما سبق يتضح وجود نوع من العلاقة بين آراء افلاطون وأفكار قدماء الايرانيين لا يمكن تجاهلها. ولم يتحدث الحكيم المتأله شهاب الدين السهروردي الذي يعتبر الحكمة الاشراقية تراث الحكماء القدماء، عن طبيعة هذه العلاقة وسندها التاريخي، لكنه نسب الكثير من مسائل حكمة الاشراق الى حكماء ايران القديمة كما نقلها عن افلاطون. ورأي هذا الحكيم الاشراقي في الخلافة والرئاسة، لا يختلف عن رأي افلاطون وحكماء ايران القديمة.

هذا الفيلسوف الكبير يعتقد بأن شرف الانسان كائن في حكمته، ولا تليق الخلافة والرئاسة إلّا بالحكماء فقط. والمراد بالخلافة هي الخلافة الالهية، والمراد بالرئاسة هو استحقاق الامامة التي ترافق الحكومة الظاهرية في بعض الأحيان، كرئاسة بعض الأنبياء وبعض صحابة الرسول محمد (ص).

وقد تكون الامامة باطنية وبدون حكومة في بعض الأحيان كامامة بعض أولياء الله.

السهروردي يعتبر الحكمة شرف الانسان، لكنه يرجح الحكمة الذوقية على الحكمة الاستدلالية، ويعتقد ان مقام الحكماء الاشراقيين اسمى وأفضل من الحكماء الذين هم من أهل البحث. ولذلك نراه يعتقد: لو وجدت في عصر ما طبقة ثالثة من الحكماء متوغلة في الحكمتين الذوقية والاستدلالية، فانها جديرة بالخلافة والرئاسة الالهيتين في الأرض للشرف الذي تتمتع به هاتان الحكمتان. ولكن لو خلت الأرض من وجود هذه الطبقة، فحق الخلافة لتلك الطبقة المتوغلة في التأله والمتوسطة أو الضعيفة في البحث.

ولكن لو خلت الأرض من وجود هذه الطبقة، فالخلافة والرئاسة في حق تلك الطبقة الاولى، أي تلك البالغة لحد الكمال في التأله والحكمة الذوقية، وان لم تهتم أدنى اهتمام بالحكمة البحثية والاستدلالية، وهم خلفاء الله في الأرض، ولا تخلو الأرض من وجودهم قط.

اذن فاولئك الذين لا نصيب لهم من الحكمة الذوقية والاشراقية، لا يتمتعون بالخلافة الالهية، ولا حق لهم في الترؤس على الناس. ولكن حينما تكون السياسة في يد الحكيم المتأله، يتحقق الزمان النوراني وعصر الحكمة والعدالة. اما حينما يخلو العصر من التدبير والسياسة الالهية، ينطفئ مصباح العلم والعمل، وتشتد ظلمات الجهل.

اذن وجود الحكيم المتأله، ضروري في كل عصر. لأنه شريف النفس ومطلع على الحقائق ولذلك ومن خلال الاستنارة بعالم النور، يحث الناس على مصالح الزمان والعصر، ويدعوهم الى عبادة الله تعالى[١].

مما سبق يتضح ان هناك خلفية قديمة في ايران لنظرية «الحاكم الحكيم»، ويعود تاريخ ظهورها الى ما قبل عصر افلاطون. وتعد هذه الفكرة من المسائل الأساسية المهمة التي لها جذور في الأديان، وقد طرحت بصورة اخرى فيما

---

(١) راجع: مقال الدكتور محسن جهانغيري في كتاب «الفلسفة في ايران».

بينهم.

أشرنا في بداية البحث الى ان السهروردي قد نسب الى حكماء ايران معظم ما نسبه الى افلاطون. فهو يقول ـ مثلاً ـ بأن كيخسرو كان من أهل الخلسة ومشاهدة أنوار الملكوت، ويعتبره من انصار التقدس والعبودية. وأثنى في مواضع عديدة من كتبه عليه ووصفه بأنه متصل بعالم الغيب وعالم المعنى(١).

وكذلك نجد له نظير هذا الرأي في افلاطون أيضاً فيعتبره من أهل التجريد وأصحاب مشاهدة عالم الأنوار. ويتضح رأيه في افلاطون بشكل جلي من خلال الحكاية التي ينقلها عنه.

حكاية حول افلاطون

السهروردي ينقل في كتابيه المعروفين ـ التلويحات، وحكمة الاشراق ـ حكاية بشأن افلاطون بالشكل التالي:

«وقد حكى الالهي افلاطون عن نفسه فقال ما معناه «اني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانباً وصرت كأني مجرد بلا بدن، عري عن ملابس الطبيعة، بريء عن الهيولى، فأكون داخلاً في ذاتي خارجاً عن سائر الأشياء، فأرى في نفسي من الحسن والبهاء والسناء والضياء والمحاسن العجيبة الأنيقة ما أبقى متعجباً، فأعلم اني جزء من أجزاء العالم الأعلى الشريف»(٢).

ويعتقد السهروردي بأن جميع الحكماء والفلاسفة القدماء يتفقون على ان الانسان اذا استطاع التحرر من بدنه وحواسه الظاهرية بمقدوره العروج الى العالم الأعلى والصعود الى عالم الأنوار. ويتفقون كذلك على ان «هرمس» وبعض

---

(١) الألواح العمادية، مجموعة الآثار الفارسية لشيخ الاشراق، ص ٨٨؛ رسالة «لغة موران»، مجموعة الآثار الفارسية، ص ٢٩٩.

(٢) التلويحات، المجموعة الاولى لآثار السهروردي، ط اسطنبول، ص ١١٢، ورد مضمون هذه الحكاية في كتاب «حكمة الاشراق»، المجموعة الثانية لآثار السهروردي، ص ١٦٢.

الشخصيات الاخرى من أصحاب المعارج، استطاعوا الصعود الى العالم الأعلى ومشاهدة مشهد الأنوار.

ويقول السهروردي ايضاً بأن قدامى الحكماء يعتقدون أن الانسان غير جدير بمقام الحكمة إلّا اذا اتسم بملكة خلع البدن والعروج الى عالم النور. ولذلك فان أدعياء فهم الحقائق وأصحاب المسلك المادي الذين يحاولون التشبه بالفلاسفة، لا يستحقون مقام الامامة، ولا ينبغي السير ورائهم، لأن حقيقة الأمر اكبر وأفضل وأسمى بكثير مما يتصوره هؤلاء.

السهروردي يرى ان عدداً كبيراً من صوفية العصر الاسلامي وأشراف أهل العقل، كانوا من سالكي طريق الحكمة، وبلغوا منبع النور.

السهروردي يعتبر افلاطون رجلاً الهياً ويضعه ضمن فريق الحكماء الحقيقيين. ولا يقتصر رأيه هذا على افلاطون فقط، وانما يصف عدداً كبيراً آخر من الحكماء القدماء بجلالة القدر وعلو المقدار، ويعبر عن احترامه لهم.

فهو يعتبر الحكيم «هرمس» والد الحكماء وأبا الآباء، كما يبجل كثيراً كلاً من آغاثاذيمون، وفيثاغورس، وانباذقلس.

السهروردي ورغم اعتقاده بأن الحكمة القديمة لون من الحكمة الخطابية، لكنه يعتبر قدماء الحكماء أفضل بكثير من الحكماء الذين يستندون الى الامور البرهانية فقط. ولذلك نراه يعتقد بأن العديد من الحكماء المسلمين كأبي نصر الفارابي، وابن سينا، وأتباعهما، لم يتجاوزا مرحلة البحث والنظر، وعجزوا عن بلوغ مقام السلوك والتجرد.

هناك العديد من الموارد التي هب فيها المتأخرون لمعارضة قدماء الحكماء، ووصفوا آرائهم بأنها خاطئة وغير منطقية، إلّا ان السهروردي هب في هذه الموارد للدفاع عن الحكماء القدامى، واصفاً الاشكالات التي يثيرها الحكماء الجدد بأنها ناشئة من ضعف عقولهم.

هذا الفيلسوف المتأله يرى ان كلمات قدماء الحكماء غـامضة وذات مـعان عميقة، ولذلك لا يعتبر نقدها أمراً سهلاً، ولا يجيز رفضها. ويقول بأن الحكماء المتأخرين وان أبدوا شيئاً من الدقة، لكن ظلت غائبة عن أعينهم الكثير من الأسرار والرموز الواردة في كلمات القدماء.

عبارة السهروردي بهذا الشأن هي:

«ولا يغرنك استرسال هؤلاء مع فيثاغورت، فان هؤلاء القوم وان فـصّلوا ودققوا، ما اطلعوا على كثير من خفيات سرائر الأولين، سيما الأنبياء منهم»[1].

هذه العبارة تشير الى انه يعتبر بعض الحكماء السابقين أنبياء، وتتحدث عن خفاء أسرار ورموز كلماتهم على بعض المتأخرين.

وقد استعرض السهروردي بعض هـذه الكـلمات الغـامضة ذات الأسرار، محاولاً خلال ذلك تأويلها أيضاً، والتي من بينها:

يقول القدماء بأن نفس الانسان قد ارتكبت الخطأ ولذلك هبطت فراراً من غضب الله. ويقول السهروردي بأن قائلي هذا الكلام يعلمون جيداً بعدم وجود أي خطأ في عالم القدس والمجردات، وليس من السهل تصور ارتكاب المعصية ووقوع الخطأ.

ومن هذه الكلمات الغامضة ايضاً:

الظلمة قد حاصرت النور وحبسته. فهرع الملائكة لنصرة النور، فـانتصر النور على الشيطان الذي هو الظلام. ورغم ان النور قد قهر الظلام لكنه أمهله لمدة معينة. وظهر الظلام من النور بواسطة الفكرة القبيحة.

وقيل في تأويل هذا الكلام. نفس الانسان الناطقة طبقاً للحكماء الايرانيين القدماء عبارة عن جوهر نوراني مضيء وشفاف. والظلام عبارة عن قوى البدن الاخرى. ويكشف تسلط قوى البدن على النفس الناطقة وانجرارها الى العـالم

---

(١) التلويحات، المجموعة الاولى لآثار السهروردي، ط اسطنبول، ص ١١٢.

الأسفل عن معنى انحباس النور. اما نصرة الملائكة للنور فمعناه استعداد النفس الناطقة للاستشراق بالعالم العلوي وحصول الفعلية. في حين يعني امهال الظلام لمدة معينة، بقاء قوى البدن الى حين الوفاة. بينما تعني الفكرة القبيحة، تمايل النفس نحو الامور المادية التافهة.

بالنسبة للمسألة الاولى، فُسر خطأ الانسان بالنقص الجوهري في الخلقة وممكنية الوجود. ولذلك يعد هبوطه عبارة عن الاعراض عن العالم العلوي والتعلق بالبدن العنصري.

اذن هناك الكثير من الرموز والأسرار الكامنة في وجود الانسان. وتعد التطورات المختلفة اللامتناهية لهذا الموجود العجيب، مفتاحاً لحل رموز الخلقة.

السهروردي لا يبحث عن رموز وأسرار الكثير من كلمات وعبارات القدماء في وجود الانسان فحسب، وانما يعتبر اسماء بعض الحكماء القدامى كناية ورمزاً للانسان الكامل.

فقد تحدث في كتاب «التلويحات» عن صلاة هرمس أثناء الليل عند الشمس في هيكل النور. ولاريب في ان مراده بصلاة هرمس أثناء الليل عند الشمس في هيكل النور، هو النفس الشريفة الكاملة:

«قام هرمس يصلي ليلةً عند شمس في هيكل النور، فلما انشق عمود الصبح فرأى أرضاً تخسف بقرى غضب الله عليها فهوى هوياً فقال: يا أبي نجّني عن ساحة جيران سوء، فنودي ان اعتصم بحبل الشعاع واطلع الى شرفات الكرسي فطلع فاذا تحت قدمه أرض وسماوات»[1].

لابد من الالتفات الى الامر التالي: مثلما يعبر اسم هرمس عن الانسان الكامل، تعبر سائر الوقائع في هذه القصة عن تطورات وجود الانسان. فيمكن القول بأن الصلاة عبارة عن التوجه الكامل نحو العالم الأعلى، والليل عند

---

(١) التلويحات، المجموعة الاولى لآثار السهروردي، ط اسطنبول، ص ١٠٨.

الشمس عبارة عن الشيء الذي يحصل عليه الانسان عن طريق الرياضة، وانشقاق عمود الصبح عبارة عن ظهور النفس الناطقة من افق البدن.

مثلما ينشق عمود الصبح الصادق في هذا العالم من افق الأرض المعتم، كذلك ينشق عمود صبح النفس الناطقة من افق البدن وقواه. ولا يتحقق طلوع الصبح الصادق للنفس من الافق المعتم للبدن إلّا عن طريق اشراق الأنوار العقلية على فكر الانسان. وقد شاهد هرمس ـ أي النفس الناطقة ـ أرض البدن بلون قاتم بعد اشعاع الأنوار العقلية على فكر الانسان. والدليل على هذا الأمر هو ان النفس الناطقة قد وقعت في موضع الأنوار العقلية والذات العلوية ووقعت قواها في العالم الأسفل بعد الكشف والشهود.

الأب الذي يخاطبه هرمس ويستعين به، هو الواجب الوجود بالذات أو العقل الكلي. وحينما يستنجد هرمس بأبيه طالباً منه العون، يناديه أبوه قائلاً: اعتصم بحبل الشعاع وشرفات الكرسي! حبل الشعاع هذا عبارة عن الحكمة العملية والنظرية اللتين بمقدورهما ايصال الانسان الى العالم العلوي وعالم الأنوار. شرفات الكرسي يمكن تفسيرها بالمجردات العقلية.

تبرير ودفاع

على ضوء ما تمت الاشارة اليه يتضح ان السهروردي يعتبر قدماء الحكماء حكماء حقيقيين، وحكمتهم مقترنة بالحقيقة. وأشار الى هذه المسألة في العديد من آثاره مسلطاً الضوء على موقفه من خلال الدفاع عن الحكماء السابقين.

هذا الفيلسوف المتأله دافع في كتاب «المشارع والمطارحات» عن موقف «انباذقلس»، دارئاً عنه تهمة الاعتقاد بالحظ والاتفاق.

ويعد الايمان بالحظ وانكار الغاية، من بين الأفكار المنسوبة الى انباذقلس. ويعتقد السهروردي ان اسناد هذا الرأي الى انباذقلس، كلام غير صحيح ولا يقوم على قاعدة رصينة. فمن الاصول الفلسفية المسلَّم بها:

ان الشيء ما لم يبلغ حد الوجوب والضرورة، لا يصل الى مرحلة الوجود. ومن المسلَّم به هو: لو اعتقد أحد بهذا المبدأ لما قال بالحظ والاتفاق.

ويعتقد السهروردي ان انباذقلس من بين الذين يعتقدون بهذا المبدأ اعتقاداً راسخاً، ويعترف بمفاده بصراحة. وقد استخدم انباذقلس وكثير من قدماء الحكماء اصطلاحات وعبارات خاصة، ظلت غير مفهومة للكثير من المتأخرين.

ان عدم معرفة المتأخرين بهذه الاصطلاحات والعبارات، أدى الى بقاء الكثير من حقائق الحكمة القديمة خلف حجاب الابهام والغموض. ويعود لهذا السبب أيضاً اتهام القدامى بالانحراف في الأفكار.

فالأمور التي تعرض على الماهية من الغير، ولا يعود منشؤها الى الماهية نفسها، يدعوها انباذقلس وكثير من قدماء الحكماء بالامور الاتفاقية.

اذن لو تعرف أحد على هذا الاصطلاح وأدرك معناه على الوجه الصحيح، يمكن الادعاء بسهولة ان وجود الماهيات في هذا العالم اتفاقي، ويقوم وجود مجموع العالم على أساس الاتفاق لأن عروض الوجود على ماهيات العالم، ليس معلولاً للماهيات نفسها ويتحقق عن طريق الغير دائماً. والذي يعتبر طبقاً لهذا الاصطلاح وجود العالم وجوداً اتفاقياً، فليس معنى كلامه انكار علة العالم أو يعتبره موجوداً بدون سبب. ما يستفاد من هذا الاصطلاح هو ان وجود العالم ليس ناشئاً عن ماهيته وانما عن ماهية الغير.

وبعد أن يبرر السهروردي كلام «انباذقلس» ويفسره بهذه الطريقة، يؤكد على الأمر التالي قائلاً:

«وهذا الرجل تصفحنا كلامه: القدر الذي وجدناه دل على قوة سلوكه وذوقه ومشاهدات له قدسية رفيعة. وأكثر ما نسب اليه افتراء محض. بل القدماء لهم ألغاز ورموز وأعراض ومن بعدهم يرد على ظواهر رموزهم اما

لغفلة أو تعمداً لما يطلب من الرئاسة»[١].

هذه العبارة تشير الى ان السهروردي يعتبر انباذقلس من أهل السير والسلوك، ويعتبره صاحب مشاهدات قدسية، ويتحدث هذا الفيلسوف بنفس هذه الطريقة أيضاً عن فيثاغورس ويعتبره من أصحاب السلوك.

السهروردي لا يعتقد بالرموز في كلمات انباذقلس وفيثاغورس فحسب، وانما يعتقد ان كلمات كثير من القدماء حافلة بالرموز والأسرار أيضاً. لذلك نراه يقول في كتاب «المقاومات»:

«واعلم أنه لو أراد الله بابناء الحكمة خيراً ردهم إلى طريق أسلافهم في مشاهدة الأنوار والصعود الى السماوات والاتصال بالعلويات وركوب الأفلاك ومعانقة السيد، ونقّص عنهم المقالات في المقولات وزاد لهم التمهد للنفحات وشيم البارقات وخلع الحواس وترك مثل هذه هواجس الوسواس»[٢].

اذن فالسهروردي يعتبر خير الانسان وسعادته كامنين في الانصياع لطريقة السلف والحكماء السابقين. ويرى ان الحكماء السابقين كانوا يشاهدون الأنوار، وعلى اتصال بالعالم العلوي وعالم الملكوت.

السهروردي الذي عاش في بلاد الشرق خلال القرن السادس الهجري، أثنى على الحكماء السابقين واعتبر الحكمة قبل زمان أرسطو مقترنة بالحقيقة. وبعد مرور ثمانمائة قرن ظهر فيلسوف في الغرب يدافع عن الحكماء السابقين ويوصي باتباع نهجهم واسلوبهم.

مارتين هيدغر[٣] أولى اهتماماً نحو الحكماء الذين أتوا قبل سقراط واعتبر لغتهم لغة الوجود، ويرى ان الفلسفة نوع من الحوار الذي يتم بين الوجود

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى لآثار السهروردي، ط اسطنبول، ص ٤٣٣.
(٢) المقاومات، المجموعة الاولى لآثار السهروردي، ط اسطنبول، ص ١٤٧.
(٣) Martin - Heidegger

والانسان فقط.

هذا الفيلسوف الغربي تحدث في أثره المسمى «ما هي الفلسفة؟»[١] عن الفلسفة قائلاً بأنها لغة الوجود وقال بأنها كانت موجودة قبل عصر سقراط. وأبدى اهتماماً خاصاً نحو هيراقليطس وبارمنيدس. ويعبر هذا الفيلسوف الألماني عن اعتقاده بأن اللغة قد ابتعدت عن أصلها ومصدرها في هذا الزمان وأصبحت غريبة على الفلسفة، ولا تؤدي في الوقت الراهن سوى مهمة اظهار الامور وتبويبها

وليست باستطاعة أحد ان يدعي بأن ما تحدث عنه هايدغر في آثاره منطبق مع أفكار السهروردي، للاختلاف في الساحة الفكرية عند كل منهما. ولكن الأمر الذي لا يشك فيه أحد هو:

ان هذين الفيلسوفين الكبيرين الشرقي والغربي، اوليا أهمية اكبر من الآخرين نحو الفلاسفة السابقين والحكماء الماضين، وسلطا الضوء على أهمية حكمتها.

مارتين هايدغر يؤكد على الأمر التالي وهو ان التمييز بين الوجود والموجود أو الانسان والموجود، بدأ بأفكار افلاطون وأرسطو واستمر الى يومنا هذا.

السهروردي يعتبر افلاطون جزءاً من الحكماء القدامى، لكنه يعتبر أفكار أرسطو بداية أفول الحكمة وانحطاط الفلسفة.

شمس الدين محمد الشهرزوري ركز في مقدمة كتبها على «حكمة الاشراق»، على نظرية السهروردي بهذا الشأن، وأكد على أن سعادة الانسان تعتمد على العلوم الحقيقية. ثم قسم العلوم الحقيقية الى قسمين مختلفين:

١ ـ الحكمة الذوقية والكشفية.

٢ ـ الحكمة البحثية والنظرية.

---

(١) What is Philosophy?

الحكيم الذي يتمتع بالحكمة الذوقية والكشفية هو الشخص الذي يتمتع بمشاهدة الأنوار المجردة ومعاينة المعاني العالية من خلال العناية الالهية وبدون الاعتماد على الاستدلال والنظام القياسي.

وهذه الحكمة هي ذات الحكمة التي لا يتاح لكل أحد بلوغها. ولذلك قلما نرى اولئك الذين بلغوا الحكمة الكشفية والذوقية وتمتعوا بمشاهدة أنوار الملكوت.

ويعتقد السهروردي ان عدداً من الحكماء الذين عاشوا قبل أرسطو، كانوا من أهل الحكمة الذوقية وأفلحوا في مشاهدة الأنوار.

ووردت في آثار السهروردي أسماء بعض هؤلاء الفضلاء، وأُشير اليهم في شيء من التبجيل والتكريم، ومنهم سقراط وافلاطون.

اذن يمكن القول بأن السهروردي وهيدغر فضلاً عن اختلافهما من حيث الساحة الفكرية، يختلفان في موقفهما ايضاً ازاء كل من سقراط وافلاطون. فهيدغر يعتبر أفكار سقراط وافلاطون مصدراً لفساد الفلسفة وينسب الحكمة الحقيقية الى الحكماء الذين سبقوا هاتين الشخصيتين.

وتتجلى اهمية أفكار هيدغر في انه اطلع على عظمة الحكمة القديمة ولم يعتبر السنن الماضية أساطير طفولية. فالكثير من المفكرين الغربيين وقعوا تحت تأثير كلام «اوغوست كونت»، فاعتبروا حكمة الحكماء القدامى نوع من الاسطورة.

«اوغوست كونت» يُخضع المسار العام للفكر الانساني على مدى التاريخ وكذلك على مرحلة الطفولة وحتى مرحلة الرشد العقلي لقانون أُطلق عليه اسم «قانون الحالات الثلاث». وهذه الحالات عبارة عن:

١ ـ الحالة الربانية، وتدور حول اختراع الخيال والوهم. وفي هذه المرحلة يبين الانسان الامور المشهودة بواسطة الارادات مثل ارادته.

في هذه المرحلة لا معنى للمعجزة من وجهة نظر كونت، لأن المعجزة لا تظهر

إلّا حينما يكتسب الانسان مفهوماً ما من القوانين الطبيعية. ويمكن ان نجد نمط التفكير الرباني في الأساطير الأولية. النموذج البارز للأساطير التي يتمثل فيها هذا النمط الفكري، بعض الأساطير اليونانية مثل «بوسيدون»[١]، و«منيموسين»[٢]، و«كاليب»[٣].

٢ ـ حالة ما بعد الطبيعة، أو الحالة الانتزاعية والتي يسعى فيها عقل الانسان لتبيان الظواهر المشهودة بواسطة الامور الانتزاعية، أي بواسطة الوجودات التي تُعتبر بحسب الانتزاع في حكم الموجودات الحقيقية. ويمكن ملاحظة المثال البارز لهذه الوجودات في القوى التي تنسب اليها مختلف افعالنا النفسانية.

٣ ـ الحالة التحصلية أو الحالة العلمية، ويبادر الانسان في هذه الحالة أو المرحلة من مساره الفكري الى وضع العلاقات والمناسبات المتقارنة أو المتعاقبة، ويكتفي بها[٤].

اذن يعتبر كونت الحكمة القديمة اسطورة وخرافة. غير ان هذه الاسطورة يراها مارتين هيدغر عين الحكمة ومبدأ فلسفياً.

المرحلة الاولى التي يدعوها كونت بالمرحلة الربانية، يراها السهروردي مرحلة ربانية أيضاً، إلّا انه يريد بالربانية عكس ما يريده كونت.

السهروردي ـ وكما تقدم ـ يعتبر قدماء الحكماء حكماء حقيقيين، ويصف حكمتهم بالخالدة. والحكمة الخالدة عبارة عن الحقائق المكتوبة بخط الأزلية الجلي في صحيفة روح الانسان. وبمقدور الانسان كشفها. ولا يُعد كلام القدماء اسطورة، وانما تحكي كلماتهم عن عقل خالد حقيقي.

ميل السهروردي نحو حكماء ايران القديمة منبثق عن ميله نحو الحقيقة. فهذا

---

(١) Poseidon.

(٢) Mnemosyne.

(٣) Calipe.

(٤) الفلسفة العامة أو ماوراء الطبيعة، تأليف بول فولكية، ترجمة يحيى مهدوي، ص ١٥٤.

الفيلسوف المتأله يعتقد أن قدماء الحكماء اشراقيون، ويعتقد بوحدة المبدأ، ويرى ان بعضهم يُرشدون من قبل الله تعالى، ولا يضعهم في عداد المجوس.

ويرى انه أحيا عقيدة قدماء الحكماء المتمثلة باصالة النور وذلك في كتابه «حكمة الاشراق»، وصبّها في قالب جديد، ولم يسبقه لهذا العمل أي أحد، ويؤكد على ان الحقيقة واحدة وغير متناهية.

عباراته المختلفة واشاراته المتعددة لا تؤثر على وحدة الحقيقة.

لماذا ينطفئ نور الحكمة؟

في ذات الوقت الذي يؤمن السهروردي ايماناً راسخاً بالحكمة القديمة ويعتبر قدماء الحكماء من أهل البصيرة والشهود، ينظر الى بعض المتأخرين بعين الريبة ويضعهم في عداد أدعياء الفلسفة.

السهروردي يرى أن ظهور طائفة المتفلسفين وأدعياء الفلسفة في بعض الأزمنة، ادى الى انزواء الفلسفة وتعثرها في تلك الأزمنة. وأدعياء الفلسفة عنده عبارة عن اولئك الذين يشغلون اوقات الناس بكلماتهم التي لا طائل منها ويمنعونهم عن تناول الحكمة الحقيقية. فهؤلاء هم أنفسهم الذين يطعنون في قدماء الحكماء ولا يعرفون قدر جوهر الحكمة.

ويشير السهروردي ضمن هذا الاطار الى موضوع تأريخي مهم دون ان يقدم سنداً له أو دليلاً عليه. فقد تحدث عن جماعة سعت جادة لتدمير علوم ومعارف ايران وبابل القديمتين وكذلك سائر النواحي.

يقول السهروردي ان هذه الجماعة وان بادرت الى بعض الامور المهمة إلّا انها ادت في نفس الوقت الى افساد ما هو افضل وأهم من هذه الامور. ويعتقد ان السبب وراء ذلك هو التقدير الالهي:

«وسبب انقلاع الحكمة عن الأرض أكثره كان ظهور طائفة من المتفلسفة وتطويلهم في الأقاويل التي اشتغل الناس بها عن الحكمة وقدحهم في من كان افضل منهم وأعلم من الأقدمين، وسعى جماعة في قلع العلوم عن بابل وفارس وغيرهما من النواحي فأصلحوا أشياء حسنة مهمة وأفسدوا ما هو أحسن منها

لأمر قدره الله سبحانه وتعالى»[١].

ويرى السهروردي أن من هؤلاء الذين سعوا في قلع العلوم عن بابل وفارس هو أبو البركات، ولذلك وجّه اليه أشد الانتقاد، وقال بأن صدور الخطأ عن أهل البحث والنظر ليس بالأمر العجيب، ولكنّ الأمر العجيب هو ان يهب البعض لانكار الحقيقة الصريحة بذرائع واهية وبفعل بعض الوساوس.

ويعتقد السهروردي ان أبا البركات احد اولئك الذين بادروا الى انكار احدى الحقائق الصريحة، واطلاقه لنظرية جديدة تتمثل في اسناده لله نظريات متجددة وغير متناهية.

أبو البركات يقسّم الفاعل الى: فاعل بالطبع، وفاعل بالارادة. ويقسّم الارادة الى: ارادة دائمة وارادة متجددة. وينسب حركة الأجرام المستمرة ودوامها الى الارادة الدائمة ويقول بأن كائنات العالم التي تتعرض للفساد والتغير باستمرار معلولة للارادات المتجددة. فوجود الابن بعد الأب، ووجود الأب بعد الجد، ووجود الخلف بعد السلف، تؤلف معاليل منسوبة الى الارادات المتجددة. والوضع على هذا المنوال أيضاً في جزئيات الامور وأجزاء الجزئيات.

اذن الارادة هي العلة والسبب في الحركات الارادية. كما يُعد استمرار الارادات استمراراً لهذه الحركات. ولهذا السبب يرى ابو البركات ان قطع الحركات الارادية معلول لقطع الارادة، كما ان عودتها معلول لاعادة الارادة.

يقول ابو البركات بهذا الشأن:

«والارادات منها ارادات دائمة تدوم بحسبها المفعولات وتستمر الأفعال كما في السماء الدائمة الوجود المستمرة الحركة على سنن واحدة في كليتها بحسب الارادة الكلية لها من حيث عرفنا. ومنها ارادات تتجدد وتتصرم مثل الارادة الموجبة لأشخاص الكائنات الفاسدات في كونها وفسادها ابناً بعد أب وأباً بعد

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى لآثار السهروردي، ط اسطنبول، ص ٤٣٧.

جد، ومستأنف بعد سالف. فالارادة لها تتجدد وتتصرم وبحسبها يكون تجددها وكذلك في جزئيات الحركات وأجزائها... فسبب الحـركات الارادية الارادة، وسبب استمرارها استمرار الارادة، وسبب انقطاعها انقطاعها، وسبب عـودها عودها.

فالارادة سبب الحركة السابقة مثلاً من «أ» الى «ب»، ثم المعرفة بالوصول الى «ب» سبب الارادة للحركة من «ب» الى «ج». وتلك الارادة الثانية المتسببة عن الحركة الاولى سبب لحصول الحـركة الثانية من «ب» الى «ج». والمـعرفة بالوصول الى «ج» الحاصلة من الارادة الثانية تكون سبباً للحركة من «ج» الى «د» وكذلك على الاتصال»(١).

ما ينبغي التنويه اليه هو أن نظرية هذا الفيلسوف في تجدد الارادة غير قابلة للانفكاك عن نظريته في علم الله وكذلك عن مسألة القضاء والقدر المعقدة. لذلك نراه يقول:

«أقول هاهنا أن احاطة علم العالم الواحد بكل شيء بعينه مما هو موجود في وقته، ومما قد كان وعُدم، ومما سيكون ويوجد فهو ممتنع في نفسه غير مقدور عليه. والقول بأن الله تعالى لا محيط بذلك لا يوجب في علمه نقصاً ولا عجزاً لأن المانع، من جهة المعلوم لا من جهة العالم، فان العلم انما يكون حاصلاً من وجود المعلومات في العالم»(٢).

ويشير الفيلسوف المتأله شهاب الدين السهروردي في بعض آثاره الى رأي ابي البركات هذا ويعتبره فاسداً وخلاف البرهان والمـذهب. ويـقول بأن مـا أورده أبو البركات في ارادة الله فضلاً عن كونه متعارضاً مع البرهان والاسلام، متناقض حتى مع مذهبه اليهودي الذي كان عليه من قبل أيضاً.

---

(١) المعتبر، ج ٣، ط حيدر آباد الدكن، ص ١٧٦.

(٢) نفس المصدر.

وبعد أن يُبطل هذا الفيلسوف المتألّه نظرية ابي البركات بالبراهين العقلية، ينبري لدراسة أسباب ظهور العقائد الفلسفية الفاسدة، ويعزو ذلك الى السياسة الفاسدة التي تنتهجها الحكمة والفلسفة.

سياسة الحكمة التي يتحدث عنها السهروردي يقصد بها مشاهدات الأنوار الروحانية والاتصال بحقائق العالم العلوي.

الحكماء القدماء من وجهة نظره هم اولئك الذين يهتمون بالمشاهدات الروحانية اكثر من أي شيء آخر، ويكرسون جهودهم للاتصال بالحقائق المعنوية.

في الأزمنة القديمة، الوحيدون الذين بمقدورهم التحدث عن الحكمة والتعبير عن آرائهم في الاصول السياسية، هم المتجردون عن حب الامور المادية والرئاسات الدنيوية، والظاهرة في أرواحهم آثار الأنوار القدسية. فالغارق في حب الامور الدنيوية والساقط في وحل الشهوات النفسانية، هل بمقدوره ان تكون لديه فكرة نقية وتفكير سليم منير؟

الحائر في ظلمات هذا العالم وأهواء النفس، هل باستطاعته ان يُعد نفسه للعلوم والمعارف الالهية والهدايا الملكوتية؟ فهذا الفريق قد طرده الله عن ساحته وأغلق باب معرفته بوجهه. ويعتقد السهروردي انه ليس باستطاعة أحد ان يصل الى مقام المعرفة الشامخ وقلته الرفيعة إلّا اذا حظي باشعاع انوار الملكوت(١).

هذا الحكيم الاشراقي ورغم معارضته للكثير من المتأخرين وانتقاده الشديد لآرائهم، إلّا ان معارضته لأبي البركات البغدادي كانت اكبر وأشد من غيرها. واذا كان ابو البركات قد توفي عام ٥٤٧ هـ فان السهروردي قد وُلد بعد سنتين من ذلك.

---

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى لآثار السهروردي، ص ٤٣٨.

اذن لا يوجد فاصل كبير بين هذين الفيلسوفين من حيث الزمان، ولكن يوجد بينهما فاصل كبير من حيث الفكر. فالسهروردي حذا حذو القدماء من حيث الاسلوب الفكري، في ذات الوقت الذي لم يتجاهل اسلوب المشائين.

ورغم ان السهروردي لقّب أرسطو بامام الباحثين[1] وأولى اهتماماً لآراء اتباعه، لكنه أشار الى الحقيقة التالية وهي ان المشائين كانوا غافلين عن وجود عالمين كبيرين هما: عالم أرباب الأنواع، وعالم المثل المعلقة:

«ان المشائين غفلوا عن عالمين عظيمين ولم يدخلا في ابحاثهما قط»[2].

ولابد من التنويه الى ان هذين العالمين يلعبان دوراً كبيراً في الحكمة الاشراقية ويمثلان الأساس لكثير من المسائل والمفاهيم.

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٣٥.

(٢) نفس المصدر، ص ٤٩٦.

النار والخلافة الصغرى

شهاب الدين السهروردي وبوحي من الحقائق القرآنية، وعلى خطى الكثير من الحكماء المسلمين، يعتبر النفس الناطقة خليفة الله في الأرض، كما يعتبر النار خليفة الله وشقيقة النفس الناطقة. ويؤكد على الأمر التالي وهو: اذا كانت النفس الناطقة خليفة الله الكبرى، فالنار خليفة الله الصغرى.

والسبب الذي دفع السهروردي للتحدث عن نوع من الاخوة بين النفس الناطقة والنار، وجود وجوه من التشابه بين هذين الموجودين، والتي منها:

١ ـ مثلما تُعد النفس الناطقة نوراً اسپهبدياً كذلك تُعد النار موجوداً نورانياً ايضاً.

٢ ـ كما تنشأ النفس الناطقة عن العقل الكلي وتتعلق بالجسم، كذلك تفيض النار عن عالم العقل الكلي وتتعلق بالجسم.

٣ ـ كما تطلب النفس الناطقة المرتبة الأعلى، كذلك تتصاعد النار الى الأعلى باستمرار ايضاً.

٤ ـ مثلما تضيء النفس الناطقة الكثير من الامور، تضيء النار كذلك عالم الأجرام وتُلقي ضوءها على غيرها.

كما تُعد القهارية والاحاطة بالغير، من أوجه التشابه الاخرى بين النفس الناطقة ووجود النار.

ولابد من الانتباه الى الأمر التالي وهو ان عوالم الوجود مختلفة ومتفاوتة، ويوجد خليفة الله في كل من هذه العوالم بما يتناسب معه.

فاذا اعتبرنا العقل الأول خليفة الله في عالم العقول، فيمكن ان نعتبر النفوس البشرية ووجود النار كذلك خليفة الله في عالم العناصر ووادي الظلمات أيضاً.

والخليفة عبارة عن الموجود الذي يتولى تدبير الامور ويعمل على حفظها واصلاحها.

ان الله تعالى يقوم ببسط مملكة الوهيته ونشر ولاية ربوبيته بمقتضى سلطنة ذاته وصفاته الأزلية وعن طريق اظهار الخلائق وتدبير الامور. ونظراً لعدم وجود مناسبة بين عزة القدم وذلة الحدوث، من المستبعد ان تتم مباشرة امور الخلائق في عالم الحوادث من قبل الذات القديمة بدون واسطة. ولهذا السبب يختار الله تعالى خليفة من أجل التصرف في الحوادث وحفظها وتدبيرها، كي يكون ناظراً للقدم والحدوث معاً.

فحينما ينظر الى القدم يستمر العون من الله تعالى، وحينما ينظر الى الحدوث يمد الخلائق بالعون. ومعنى هذا ان الله تعالى يخلق خليفة على صورته ويزينه بجميع أسمائه وصفاته من اجل التصرف في الخلائق.

هذا الخليفة وبما انه مظهر اسمي الله تعالى الباطن والظاهر، لابد وأن تكون لديه حقيقة باطنية وكذلك صورة ظاهرية. وبما انه لديه حقيقة باطنية لابد ان تكون لديه القدرة على التصرف في الملكوت. وبما انه لديه صورة ظاهرية لابد ان تكون لديه القدرة على التصرف في هذا العالم.

والموجود الذي هو مظهر لجميع أسماء الله ومتزين بخلعة خلافته، يتمثل في الانسان الكامل ولا شك. ولذلك يُعد الانسان الخليفة الأكبر لله وحامل أمانته، وهي الأمانة التي أبت السماوات والأرض حملها.

حمل الانسان عبء الأمانة الالهية وهو يتّسم بصفتين: احداهما الجهول، والاخرى الظلوم. وقد عبّر عن استعداده اللامتناهي في هذا الميدان. وأزاح الله تعالى النقاب عن هذه الحقيقة، حينما قال:

﴿انا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبينَ أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوماً جهولاً﴾[١].

وتحدث المفسرون كثيراً في تفسير هذه الآية الكريمة، وأبدوا العديد من الآراء والأفكار. وغفل عدد كبير منهم عن العلاقة الدقيقة بين صدر هذه الآية وذيلها وعجزوا عن ابداء وجهة نظر صائبة.

عارف القرنين السابع والثامن الهجريين الشيخ محمود الشبستري، له في هذا الجانب نظرية تستقطب الاهتمام. فهو يقول بلغة الشعر اذا لم تكن المرآة قاتمة من الخلف فلا يمكن ان تعكس اية صورة. اذن اذا اعتبرنا النفس الناطقة مرآة للصفات الالهية، كانت صفتا الظلوم والجهول بمثابة القتامة التي خلف المرآة.

هناك كلام طويل أيضاً حول معنى كلمة «الأمانة» في هذه الآية القرآنية، ولكن الشيء الذي ليس باستطاعة أحد ان يتجاهله هو أنه لا يوجد في خزانة الحق تبارك وتعالى جوهر أثمن وأجمل من الانسانية، ولذلك أهداها الله للانسان وكرّمه بها.

جوهر الانسانية مستعد دائماً للخروج من كل حد وقيد والوصول الى عالم الاطلاق. والذي دفع بسائر الموجودات للتنصل من حمل هذه الأمانة هو صفة خروجها من كل قيد وحد ووصولها الى عالم الاطلاق.

ما ذكرناه يكشف بوضوح عن ان الانسان الكامل، خليفة الله في الأرض ومظهر الأسماء والصفات الالهية.

ذكرنا قبل ذلك ان السهروردي يعتبر النار شقيقة للنفس الناطقة في هذا العالم ويصفها بالخليفة الأصغر. ولابد من الالتفات الى ان الاخوة في مراتب الوجود تعني أن ثمة شيئين معلولين لعلة واحدة.

ولربما يشير الى هذا المعنى قول المسيح (ع): «اني ذاهب الى أبي وأبيكم».

---

(١) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

فالموجودان اللذان أحدهما أخ للآخر، متى ما وقعا في عالم واحد، واستقرا في نشأة واحدة، فلابد ان يكون أحدهما مثل الآخر. ولكن لو اختلف احدهما عن الآخر من حيث الجسمانية أو الروحانية فلابد من تفسير الاخوة بطريقة اخرى. فالموجودان اللذان يُعد كل منهما أخاً للآخر، كلما كان أحدهما روحانياً والآخر جسمانياً، فمقتضى الاخوة بينهما انه لو وقع أحدهما في ذات العالم الذي يقع فيه الآخر، فسيماثل كل منهما الآخر.

بعض الحكماء يعتبر الطبيعة ناراً غير محسوسة. ويرى بعض القدماء ان النفس الناطقة شعلة ملكوتية، تعلقها بالبدن كتعلق النار بالحطب. ويقول صدر المتألهين ان القرآن الكريم يشير الى هذا الموضوع بطريقة لطيفة جداً. ويفسر الآية الكريمة القائلة ﴿فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أُعدّت للكافرين﴾[1] بأن الطبيعة والنفس الناطقة ناران تؤثر احداهما على الأجسام الميتة والاخرى على الأجسام الحية[2].

ويتضح مما ذهب اليه صدر المتألهين بهذا الشأن هو أن التشابه والتناسب بين الطبيعة والنفس الناطقة اكثر مما هو بين النار والنفس الناطقة. ولذلك وعلى العكس من السهروردي يمكن القول بأن اطلاق عنوان الخلافة الصغرى على الطبيعة المحركة في هذا العالم أنسب من اطلاقه على النار، لأن معنى الخلافة الذي هو التصرف والتدبير والحفظ والرئاسة، غير متحقق في النار، وذلك لأن الجسم لا يؤثر في غيره إلّا عن طريق القسر والاعداد.

الطبيعة غير مشمولة بهذا الحكم، وتمتاز بنوع من التصرف والتأثير في جميع أجسام هذا العالم باعتبارها خليفة الله. ويقول صدر المتألهين ان علامة الفاعل بالحقيقة هي انه لا يبقى أثره من بعده. اما الشيء الذي يبقى أثره من بعده

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٤.

(٢) تعليقات ملا صدرا على شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٤٣٤.

فيدعى في اصطلاح الحكماء الالهيين بالمعد أو القاسر.

علماء علم الطبيعة وعلى العكس من الحكماء الالهيين، يعتبرون المحرك الاعدادي والقسري فاعلاً حقيقياً، غير أن هذا النوع من الفاعلية لا يحظى باعتبار حقيقي في الحكمة الالهية. ولا ريب في أن النار كجوهر جسماني وجرم مادي يتمتع بفاعلية اعدادية، ولا يمكن أن تُعد فاعلاً حقيقياً قط، لبقاء أثرها بعد زوالها، وعدم تبعية أثرها لها في البقاء.

الطبيعة المحركة والنفس الناطقة غير مشمولتين بهذا الحكم، ولا يبقى أثرهما بعد زوالهما. ولذلك يمكن القول بأن النفس الناطقة والطبيعة المحركة متزينتان بخلعة الخلافة الالهية. واذا كانت النفس الناطقة خليفة الله الكبرى، فالطبيعة المحركة خليفة الله الصغرى في هذا العالم.

ويولي السهروردي اهتماماً خاصاً ازاء وجود النار في عالم الطبيعة ويراها من حيث الحركة والحرارة والقرب من طبيعة الحياة، أقرب الى المبادئ النورية من أي عنصر آخر.

وكان قدماء الحكماء الايرانيين يعتبرون النار طلسم «ارديبهشت» نظراً لما فيها من نور، ويعتبرون «ارديبهشت» نوراً قاهراً فياضاً:

«والنار ذات النور شريفة لنوريتها وهي التي اتفقت الفرس على انها طلسم ارديبهشت وهو نور قاهر فياض لها»[١].

اذن لم يعتبر السهروردي عقيدة حكماء ايران القديمة في شرف النار من حيث نوريتها، عقيدة الحادية.

هذا الفيلسوف المتأله يدحض عن حكماء ايران القدامى تهمة القول بالثنوية وذلك في كتابه «الألواح العمادية»، ولم يحسبهم على الديانة المجوسية[٢].

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٤٢٧.

(٢) الألواح العمادية، المجموعة الثالثة الآثار الفارسية لشيخ الاشراق، ص ١٨٥.

محمد شريف نظام الدين أحمد الهروي الذي يُعد من أتباع الطريقة الجشتية، ومن مترجمي وشرّاح «حكمة الاشراق»، يرفض فكرة السهروردي في شرف عنصر النار، ويعتبرها نوعاً من الانحراف عن طريق الحقيقة، لكنه لم يشر بشيء الى ثنوية حكماء ايران القديمة(١).

السهروردي اذن يتحدث بصراحة عن فساد الثنوية ويبرئ ساحة حكماء ايران منها، ويقول بأنها ظهرت من غشتاسب، دون أن يقدم دليلاً تأريخياً يدعم به رأيه، لكنه يبدو واثقاً فيما ذهب اليه.

وما ذهب اليه السهروردي في آثاره بشأن قدامى حكماء ايران، أثبته العلماء والباحثون في هذا اليوم عن طريق التحقيق في النصوص الايرانية القديمة. فالثنوية في الديانة الزرادشتية ورغم شهرتها على ألسنة وأفواه الناس، إلّا أن السهروردي أنكر هذه الثنوية. ويتفق مع السهروردي في رأيه هذا الكثير من الذين درسوا الديانة الزرادشتية، وتوصلوا الى انها لم تقم على أساس الثنوية.

ما يمكن ان يستشف من دراسة التراتيل الزرادشتية:

اهورامزدا يمثل الالوهية وأسمى وجود، وهو مظهر لأعمال الخير ولا يتجلى منه سوى الخير والحب. اما الشيطان فانه منكر للخير وضده، ولا يخرج منه شيء سوى الظلام والشر والقبح. ومثلما يتميز اهورامزدا بالفعالية، يمثل الشيطان ومظاهره الجانب السلبي.

يمثل «اسبنتامينو» مظهر المحاسن، ويمثل «انكره مينو» مظهر القبائح، إلّا ان كلاً منهما توأم الآخر.

هذان التوأمان ليس لديهما وجود مستقل، ويتصل كل منهما بالآخر ويقعان تحت نفوذ وجود الهي يدعى «اهورامزدا». وقد ظهرا الى الوجود قبل بدء الحياة واستمر تضادهما في العالم المرئي.

---

(١) الأنوارية، تأليف الهروي، اصدارات أمير كبير، ص ١١١.

اهورامزدا هو خالق عالم الوجود فقط، لكنه يصبح خالق كل شيء حينما يظهر على شكل «اسبنتامينو»، فتصدر عنه آنذاك حتى الأفعال السلبية.

«انكره مينو»، روح شريرة تخلق الشر كي يقف بوجه الخير. والشيء الأول الذي خلقه التوأمان هما: الحياة والموت.

اذا كان «اسبنتامينو» يخلق النور، فان «انكره مينو» يخلق الظلام. واذا قام الأول بخلق الحرارة، قام الثاني بخلق البرودة.

اذن ان ظهور أي لون من الوان الشر ليس سوى قصور أو عجز في الخير، ولذلك يحث الدين الزرادشتي آحاد الناس على أعمال اخير من أجل اضعاف الأرواح الشريرة.

النظام الخُلُقي الزرادشتي يقوم على أساس ثلاثة اصول هي: التصور الخير، والكلام الخير، والعمل الخير[1].

---

(١) راجع كتاب: عصر الافيستا، تأليف البروفسور اشبيغل والبروفسور غيغر، والبروفسور يندیشمن، والبروفسور سن جانا، ترجمة مجيد رضا، ص ٨٣ ـ ٨٥.

هل السهروردي من الشعوبية؟

بعض الذين يدّعون أنهم أصحاب رأي ونظر في تاريخ الفلسفة الاسلامية، يعتبرون الشيخ شهاب الدين السهروردي فرداً شعوبياً، وينظرون الى آثاره على هذا الأساس أيضاً.

الدكتور محمد علي أبو ريان استاذ ورئيس قسم الفلسفة في احدى الجامعات المصرية، لديه كتاب يحمل عنوان «تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام»، يرمي فيه السهروردي بالشعوبية.

يرى أبو ريان بأن الحركة الشعوبية كان لها دور كبير في النيل من الكرامة العربية وتقليص دور العرب. ويقول بأن الشعوبية تتمثل في فئة من الايرانيين التي تحمل الفكرة العنصرية. كما ينتقد بعض الباحثين والنقاد العرب الذين يعتبرون العرب عاجزين عن ادراك القضايا الفلسفية.

الجاحظ في كتاب «البيان والتبيين»، وصاعد بن أحمد في كتاب «طبقات الامم»، وابن عبد ربه في «العقد الفريد»، يحملون مثل هذا الرأي ويصفون العرب بالعجز عن ادراك المسائل الفلسفية.

الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل» يشير الى نوع من الحكمة عند العرب غير موجود لدى سائر الأقوام، ويقول:

«ومنهم حكماء العرب وهم شرذمة قليلة لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر، ربما قالوا بالنبوات»[1].

---

(١) الملل والنحل، ص ٢٥٣.

ويتحدث في موضع آخر عن تماثل العرب والهنود في ادراك المسائل الفلسفية.

تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، رغم انه يتحدث في كتاب «الخطط» عن استعداد العرب في الفلسفة وادراك المعاني المجردة والمعقولة، لكنه يقول بأنهم أضعف من سائر الامم في هذا الحقل.

ابن خلدون لم يستند الى الطبيعة القومية والعرقية في موضوع الفلسفة وادراك المعاني المجردة، وانما الأمر المهم لديه والذي يعتبره مؤثراً في طبيعة الادراك ولون الفكر الفلسفي، هو الظروف الاجتماعية والزمانية والمكانية.

اذن ليس باستطاعة أحد ان يدعي بأن الفلسفة خاصة بأمة معينة أو شعب خاص. فالسبب الذي جعل العرب محرومين من الفلسفة والحكمة في العصر الجاهلي هو الظروف الاجتماعية وفقدان التمدن[١].

وسواء كان رأي ابن خلدون هو الصائب أو رأي اولئك القائلين بتأثير العنصر والعرق، لاريب في ان السهروردي غير معارض للعرب وليس على عداء معهم قط. والدليل على ذلك هو انه كان مسلماً بالمعنى الحقيقي. والمسلم لا يعتقد بتفوق قوم على قوم ولا يقول بالعنصرية. ما هو مهم في نظر السهروردي هو الوصول الى الحقيقة. والحقيقة الكاحلة ليست سوى الوحي المحمدي المتجلي في القرآن الكريم.

الدكتور محمد علي أبو ريان، يتّهم هذا الفيلسوف المسلم بالشعوبية دون أن يقدم دليلاً معتبراً على ذلك. والدليل الوحيد الذي يقدمه هو ان السهروردي قد استخدم الكثير من الاصطلاحات والكلمات الفارسية في آثاره.

يقول أبو ريان:

«أما المصطلحات الفارسية التي تشيع في مؤلفات السهروردي فهي ليست

---

(١) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ط مصر، ص ١٨.

سوى أدوات استخدمها المؤلف لايهام القارئ بالأصل الفارسي للمذهب وذلك انقياداً مع نزعة الفرس الشعوبية وكان السهروردي منهم»[١].

والحقيقة هي لو كان هذا الاستاذ قد أنعم النظر في آثار السهروردي ومؤلفاته وبذل نوعاً من الدقة لوجد أن هذا الفيلسوف لم يستند الى القومية والعنصرية قط. كما ان استخدام الكلمات الفارسية لا يمكن ان يُعد دليلاً على شعوبيته.

ولا ريب في ان السهروردي يعبّر عن احترامه واعتزازه لقدماء الحكماء والفلاسفة، ويعتبر معظمهم من أهل الاستشراق. ولذلك يضع قدماء حكماء ايران مع أهل الاستشراق ويقول بأنهم قد كسبوا من المبادئ النورية.

السهروردي لم يميز بين الحكماء الايرانيين وغير الايرانيين، معتبراً كلماتهم وآثارهم هي الملاك والمعيار في التقويم. وكما يولي احتراماً لحكماء ايران، كذلك يولي احتراماً لحكماء اليونان، ولذلك نرى أسماء العديد من الفلاسفة اليونانيين الذين نالوا احترامه واكرامه.

اذن اذا وردت اسماء بعض الحكماء الايرانيين القدماء الى جانب غيرهم من الفلاسفة الذين استعرضهم السهروردي، فهل يسوّغ هذا، اعتباره شعوبياً لمجرد استخدامه لبعض الاصطلاحات الفارسية؟

ومن أجل الوقوف على مدى صحة وسقم آراء الذين يتهمون السهروردي بالشعوبية، من المناسب تقديم نبذة موجزة عن الشعوبية وآرائها.

وقبل ذلك لابد لنا أن نعلم بأن الاسلام دين الصلح والسلام والمساواة والأخوة. ولا يمتاز أي فرد من أفراد هذا الدين على غيره مهما كانت قبيلته وقوميته. والتقوى هو المعيار الوحيد الذي يمتاز به المسلم عن غيره من أبناء دينه، كما ورد في الآية الكريمة:

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٣٣.

﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأُنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان أكرمكم عند الله أتقاكم ان الله عليم خبير﴾[١].

العرب ومنذ صدر الاسلام وخلال نشرهم لهذا الدين، كانوا يبشرون بهذا الأصل، لكنهم قلما عملوا وفقه وعلى أساسه، لاسيما في عصر الامويين الذين انتهجوا سياسة عربية محضة. فالى نهاية العصر الأموي كانت جميع الأعمال والمناصب الحكومية مقتصرة على العرب الذين كانوا يتعاملون مع غير العرب تعاملاً قائماً على الاحتقار والاهانة.

هذا اللون من التعامل المشين مع الامم غير العربية المسلمة، خلق عند هذه الامم ردة فعل قاسية لاسيما عند الايرانيين الذين يتفوقون على غيرهم بالشعور الوطني والخلفية التاريخية. ولذلك اتخذ الايرانيون العديد من الأساليب لمجابهة هذا اللون من الغرور والاستعلاء.

أحد هذه الأساليب تمثل في لون من القيام الاجتماعي والأدبي على يد فئة عُرِفت بالشعوبية ظهرت في العصر الاموي. وكان هؤلاء في بادئ الأمر عبارة عن مجموعة كانت تنظر الى الغرور العربي وحالة الاستعلاء التي لدى الحكام العرب بعين الانتقاد، وأخذت تقول بأن الاسلام يعارض هذا اللون من التفكير والتعامل، ويحرّم التفاخر بين الأحزاب والقبائل، ولا يعترف بأي معيار سوى معيار التقوى. وبما أن هذه الفئة تستدل بالآية الكريمة ﴿يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل...﴾، فقد أُطلق عليهم اسم الشعوبية.

في عصر بني امية ظهر جماعة مثل اسماعيل بن يسار، اخذوا يتفاخرون بقومهم وأجدادهم وتأريخهم في قبال تفاخر العرب بعروبتهم. فأُخذت تُطلق الشعوبية على أهل تفضيل العجم على العرب بدلاً من اطلاقها على أهل التسوية، وذلك في العصر العباسي.

---

(١) الحجرات، الآية ١٣.

معظم الذين يقولون بتفضل العجم على العرب، كانوا من الفرس والايرانيين، وقد أخذ هؤلاء يقولون بأن أي قوم آخرين غير العرب هم افضل من العرب مهما كانوا حقراء. وأصحاب هذه الفكرة اما رافضون للاسلام تماماً أو انهم تظاهروا بقبول الاسلام وظلوا على دياناتهم وعقائدهم، أو كانت تدفعهم دوافع قومية برزت كردة فعل على التعامل العربي المشين معهم، وتعبيراً عن معارضتهم للعرب الذين يسلكون سلوك القاهر المتغلب.

اذن كلمة الشعوبية وتسمية فئة خاصة بهذا الاسم، من مصطلحات العصر العباسي. فرغم ظهور هذه الفكرة في العصر الاموي على يد فئة معينة، غير انها لم تكن تُعرف باسم الشعوبية. فالشعوبية وجدت في العصر العباسي فرصة كبيرة لنشر أفكارها وعقائدها، وانطلقت لتأليف الكتب والرسائل وانشاد الأشعار في تفضيل الايرانيين على العرب أو التفاخر بالقومية الفارسية.

انهمكت الشعوبية في الدعوة لأفكارها منذ مطلع القرن الثاني الهجري وحتى القرن الرابع الهجري. وظهر خلال هذه الفترة العديد من الشعراء الايرانيين الذين يحملون الفكر الشعوبي ويدافعون عن آرائهم بحماس. ومنهم الخريمي السغدي، وبشار بن برد. ومن مؤلفي الشعوبية: أبو عثمان سعيد بن حميد بختكان.

ومن هؤلاء ايضاً: هيثم بن عدي المعاصر للمنصور والمهدي والهادي والرشيد، وسهل بن هارون المعاصر للمأمون، وعلان الشعوبي، وأبو عبيد معمر بن المثنى(١).

اذن على ضوء ما تقدم يمكن القول بأن الذي يدرس تاريخ الشعوبية ويتعرف على آثار السهروردي بصورة كاملة، ليس باستطاعته أن يدعي بأن هذا الفيلسوف المتأله كان من الشعوبية.

فالسهروردي لم يستند الى قومية ما ولم يجعلها ملاكاً في الفضيلة. وحينما

(١) ذبيح الله صفا، تاريخ الأدب في ايران، ص ٢٧ ـ ٢٨.

يتحدث عن الحكماء والفلاسفة السابقين باحترام واجلال فلأنهم من سالكي طريق الحقيقة. كما انه يفسر قصص ايران القديمة والحكمة والعرفان القديمين تحت لواء المعنى الباطني للقرآن الكريم.

السهروردي في معظم آثاره، سعى لتفسير وشرح أفكاره الحكيمة حول العلاقة ما بين النفس الناطقة والملكوت عن طريق التوسل بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

آثار هذا الحكيم الاشراقي التي بعضها باللغة العربية والبعض الآخر بالفارسية وان كانت متنوعة من حيث المضمون والمحتوى، إلّا انها على وتيرة واحدة من حيث التمسك بالآيات القرآنية والاستعانة بالأحاديث النبوية.

ويمكن ان نستتشف من دراسة آثاره انه يستند الى قاعدة قوية وراسخة من القرآن والأحاديث النبوية، بحيث ينطلق خلال تعمقه في المباحث العقلية، من هذه القاعدة ويعود اليها. والذي لديه مثل هذا الرصيد القرآني والنبوي المحكم سواء على صعيد الفكر أو على صعيد السلوك، هل يمكن أن يُحسب على الشعوبية؟

كتب مقصود علي التبريزي في الترجمة الفارسية للشهرزوري حول السهروردي قائلاً: البعض يقول بأن السهروردي قد خُنق، وآخرون يقولون انه قُتل بالسيف، وفريق يقول بأنه قد أُلقي به من شاهق ثم أُحرق. وهناك من يقول بأنه رأى رسول الله (ص) في المنام وهو يجمع عظام شهاب الدين.

وكانت بينه وبين فخر الدين المارديني صداقة، فكان فخر الدين يقول لأصحابه فيه: كم هو طاهر هذا الشاب، أنا لم أشاهد مثيلاً له، اني اخاف عليه من كثرة جرأته وشهرته ولا اباليته.

ومن هذا يتضح انه كان يتميز بالشجاعة والجرأة في التعبير عن عقائده الدينية ولا يخاف من أعداء الفكر والفلسفة قط.

من أسباب معاداة الآخرين له انهم لم يدركوا عمق أفكاره ولم يتوصلوا الى كنه كلامه. والسبب في عدم فهم آثاره وكلماته من قبل الآخرين هو أنه فيلسوف اشراقي بمعنى الكلمة. والتفاوت بين الفيلسوف الاشراقي وسائر الفلاسفة هو ان الفيلسوف الاشراقي لم يسع لتعليم أبواب وفصول الحكمة بشكل منظم، ولم يجعل ذلك جزءاً من أهدافه. فالفيلسوف الاشراقي يبذل اهتماماً خاصاً نحو وضع خاص لبطل القصة والذي هو طالب المعرفة، فيدرك من منظاره حقيقة حياة شخص يعيش الحياة طبقاً للأصول الاشراقية ويشاهد العالم على ضوئها[١].

ويقوم ادراك الحكمة الاشراقية في معظم الأحيان على ادراك باطن وجود الانسان وتأويل وجود الانسان. وتُعد معرفة النفس المفتاح لادراك هذه الحكمة.

ولذلك يُعد الفصل الخاص بالنفس الناطقة أهم فصل في آثار السهروردي من حيث الرؤية الاشراقية الخاصة. فحينما يبحث شيخ الاشراق في العناصر وطبائعها واختلاطها وامتزاجها، لا يبعد كلامه عن كلام المشائين، لكنه حينما يضع قدمه في ميدان النفس الواسع فانه ينظر الى الموضوع نظرة يختلف فيها اختلافاً أساسياً عن وجهة النظر المشائية.

الحكماء المشاؤون ـ الاسلاميون منهم واليونانيون ـ يعتبرون علم النفس فصلاً من فصول الطبيعيات، ويولون اهتماماً اكبر نحو شرح القوى ونشاطاتها، بينما يقرّب شيخ الاشراق علم النفس الى المباحث الالهية، وقلما يتحدث عن قوى النفس.

معظم ما يقدمه في هذا المضمار عبارة عن كيفية انقاذ النفس من سجن البدن، ونجاة الانسان من ظلمات العالم المادي.

(١) مجموعة الآثار الفارسية لشيخ الاشراق، ص ٢١.

علم النفس عند السهروردي لم يكن ناجماً عن المباحث النظرية، وانما هو نتاج نظرة باطنية أو معرفة ضميرية، لا تتحقق إلّا عن طريق الارتياض والسيطرة على أهواء النفس الأمارة.

اذن هدف هذا العلم توجيه الطالب نحو امكان انقاذ الانسان من قيود المحدوديات المادية وبلوغ الحرية الحقيقية التي لا تتحقق إلّا في افق عالم الملكوت الذي لا ينتهي[١].

على ضوء ما ذكرناه يمكن أن نقول ان ادراك معاني كلمات هذا الفيلسوف الاشراقي ليس بالأمر السهل، ولابد من مراعاة الحذر والاحتراس في هذا الطريق.

اذن اذا أولى فيلسوف اشراقي أهمية اكبر نحو آراء الحكماء السابقين وسلط الضوء على رموزهم وأسرارهم، فلابد ان يصبح من الصعب فهم كلامه. ولهذا السبب يقول مقصود علي التبريزي في الترجمة الفارسية لشرح الشهرزوري:

اعلم ان فهم كلامه ومعرفة أسراره ورموزه في منتهى الصعوبة، لأنه شيد حكمته على الأصول الكشفية والعلوم الذوقية. والذي لم يشيد اصوله على هذا الأساس، يعجز عن استنباط الفروع.

ومن لم يمسك عنان النفس عن تعلقات الدنيا والآخرة، ليس باستطاعة نفسه ان تتذوق حلاوة كلماته[٢].

من خلال ما سبق ندرك ان ابا ريان، غير عارف بالاصول الفلسفية الاشراقية، وغير مطلع على الهدف الذي كان السهروردي يسعى اليه.

كان السهروردي يبحث عن حقيقة الحكمة وجوهر الفلسفة في كلمات قدماء الحكماء ذات الظاهر الغامض والمبعثرة هنا وهناك. بينما يعتقد أبو ريان ان

(١) نفس المصدر، ص ٣٦.
(٢) نفس المصدر، المقدمة، ص ٢٢.

الصورة الكاملة للفكر الفلسفي والانساني، منبثقة عن اليونانيين فقط.

السهروردي يعتبر ظهور أرسطو بداية لأفول الحكمة وانحطاطها، بينما يعتبره ابو ريان مظهر كمال الفلسفة.

يقول أبو ريان بهذا الشأن:

«اذا كانت الفلسفة اليونانية هي الصورة الكاملة الاولى للفكر الفلسفي الانساني، فهل تُعد الفلسفة الاسلامية مجرد استمرار للحركة الفلسفية عند اليونان أم انها انتاج عقلي أصيل ينتمي الى البيئة التي أصدرته؟»[1].

ابو ريان يعتقد ان فلسفة السهروردي استمرار لفلسفة افلاطون، ولم يعترف لها بأي عنصر أصيل آخر. ولذلك لابد من اعادة كلام الدكتور ابي ريان حول السهروردي اليه والقول بأن هذا الاستاذ المصري وان لم يكن شعوبياً بالمعنى المصطلح، إلّا انه غارق في النزعة اليونانية.

(١) تاريخ الفكر الفلسفي، ط مصر، ص ٦.

الغربة الغربية

تُعد معرفة النفس مفتاح ادراك الحكمة الاشراقية وأحد قضاياها الأساسية. وقد كتب شهاب الدين السهروردي المؤسس للفلسفة الاشراقية في العصر الاسلامي، بعض رسائله على شكل قصص رسم فيها المسار المعنوي للانسان ومختلف مراحل السلوك والشهود، كما هو الحال في قصة «الغربة الغربية».

السهروردي، استعان في هذه القصة بالآيات الكريمة وسيرة الرسول، وفسّر مراحل السير المعنوي ومراتب صعود وعروج الانسان على أساس ما نزل على خاتم الرسل.

الآيات ذات الصلة بحياة الرسل الالهيين، والتي يمكن ملاحظتها في قصة «الغربة الغربية»، تتعلق بالمواضيع التالية:

١ ـ هبوط آدم أبي البشر.

٢ ـ الوادي الأيمن والبقعة المباركة والشجرة التي تحدثت مع موسى «ع».

٣ ـ قصة سليمان (ع) وبلقيس.

٤ ـ قصة سليمان ووادي النمل وكلام النملة.

٥ ـ قصة سفينة نوح وكيفية ركوبه لها.

٦ ـ قصة الهدهد وغيبته.

٧ ـ القاء موسى (ع) في نهر النيل.

٨ ـ قصة الخضر وموسى (ع)، وما فعله موسى (ع) في السفينة.

٩ ـ طوفان نوح وفوران التنور.

١٠ ـ جبل طور وجبل سينا.

وهناك آيات اخرى أشارت اليها هذه القصة لكنها ليست ذات صلة مباشرة بحياة الرسل.

لابد من الالتفات الى ان ابن سينا قد كتب قبل السهروردي قصتي «سلامان وأبسال» و«حي بن يقظان» في مراحل سير الانسان وسلوكه.

ورغم اعتقاد السهروردي بأن في هاتين القصتين نقاطاً عميقة واشارات ظريفة، إلّا انه لم يعتبرهما خاليتين من النقص، ويرى بأنه لم يرد في قصة «حي بن يقظان» ما يُعد بالطور الأعظم والطامة الكبرى في جميع أطوار الانسان، والوارد في الكتب السماوية وآثار الحكماء الرمزية.

ولذلك يقول السهروردي بأن هدفه من كتابة قصة «الغربة الغربية» هو تدارك ذلك النقص الذي تعاني منه قصة حي بن يقظان. قصة «الغربة الغربية» تسلط الضوء على مراحل السير الصعودي للانسان وتطور درجاته الوجودية. ولكن بما ان هذه القصة قائمة على اصول الفلسفة الاشراقية، فقد كانت اولى مراحل السفر فيها هي بلاد ما وراء النهر، أي العالم العلوي.

بطل القصة انطلق مع أخيه عاصم وعياله من بلاد ما وراء النهر الى بلاد المغرب لصيد بعض طيور ساحل البحر الأخضر، فوصل الى قرية تدعى «القيروان» يُعرف أهلها بالظلم. وما أن سمع أهل القرية بوصولهم واطلاعهم على انهم أبناء الشيخ هادي بن الخير اليماني، حتى كبلوهم بالأغلال والقوا بهم في السجن الذي كان عبارة عن بئر لا تتبين نهايتها.

وكان في أعلى تلك البئر قصر محكم فيه العديد من الأبراج. وقد قيل لهم أن بامكانكم الطلوع الى ذلك القصر ليلاً، أما حينما يحل الصباح فينبغي عليكم العودة الى قعر البئر. وكان قعر تلك البئر غارقاً في ظلام دامس الى درجة بحيث ليس باستطاعة أي أحد منهم أن يرى يده.

وطالما كانت الحمائم المتطايرة بين الأشجار الجميلة المكتظة تنطلق باتجاههما وتستطلع احوالهما. وقد تتألّق من الجانب الأيمن الشرقي بعض البوارق فتخبرهما عن تخوت نجد وأسرّتها الجميلة.

في مثل تلك الأوضاع كانت الرائحة العبقة المتطايرة من الأشجار، تزيد من وجدهم وسرورهم، وتثير في أنفسهم الحنين الى الوطن.

وفي احدى الليالي التي كانوا فيها على أعالي القصر، شاهدوا هدهداً يحمل في منقاره ورقة من الوادي الأيمن. فأخبرهم ذلك الهدهد بأنه يعرف طريق خلاصهم، وقد جاء اليهم بكتاب من سبأ بعثه اليهم أبوهم.

ورد في ذلك الكتاب: «هذا الكتاب من ابيكم هادي، وأنه يبدأ بسم الله الرحمن الرحيم. لقد رغّبناكم فلم ترغبوا. ودعوناكم الى أنفسنا فلم تأتوا الينا. وأفهمناكم بالاشارة فلم تفهموا».

وخاطب الكتاب بطل القصة طالباً منه وممن معه بالانطلاق بقوة من ذلك المكان ودون أي توان، والامساك بعزم بحبل «جوزهر» الفلك القدسي والاستيلاء على جميع نواحي وجوانب الكسوف.

وورد في الكتاب ايضاً انهم اذا بلغوا وادي النمل عليهم ان يشكروا الله تعالى الذي أحياهم بعد أن كانوا ميتين. ويطلب من بطل القصة ان يقتل بعد ذلك زوجته ويستمر في طريقه طبقاً لما هو مأمور به.

وبطالبهم الأب في الكتاب أن يقولوا «بسم الله» حين ركوب السفينة وحين المشي وحين القيام.

وحينما تركهم الهدهد بعد تسليم الكتاب أصبحت الشمس في كبد السماء، فاستقلوا سفينة أخذت تتحرك في أمواج عاتية كالجبال. وكان في نيتهم بلوغ جبلي طور وسيناء، وزيارة صومعة أبيهم.

في تلك الأثناء حال الموج بين بطل القصة وابنه فغرق. فعلم ان الصبح

قريب. وعلم ايضاً ان تلك القرية الظالمة سوف تُدَمر وينزل عليها مطر من الحجر والمدر.

ثم بلغت السفينة موضعاً أخذت تتلاطم فيه الأمواج وتتغير فيه المياه، فأمسك راوي القصة وبطلها بمرضعته وألقاها في مياه البحر.

وبلغت السفينة بعد ذلك جزيرة يأجوج ومأجوج عند الجانب الأيسر من جبل الجودي. فعمل بطل القصة سداً من النحاس حبس به يأجوج ومأجوج. وفي طريق العودة شاهد جماجم عاد وثمود.

وتناول بعد ذلك الثقلين والأفلاك ووضعها في زجاجة مدورة صنعها بنفسه. ورمى بفلك الافلاك الى السماوات، ثم اجتاز بعد ذلك أربعة عشر تابوتاً وعشرة قبور ينبعث منها ظل الله. فرأى طريق الله وعلم انه الطريق الصحيح.

أخذ اخته ليلاً وهي مغطاة بعذاب الله، فظلت مغمورة في الظلام وتعاني من الحمى والكابوس الى وقت متأخر من الليل. ثم رأى بعد ذلك مصباحاً فيه زيت ويسطع منه نور ينتشر في أطراف البيت، فيستضيء به سكان ذلك البيت.

وضع ذلك المصباح في فم احدى الحيتان الساكنة في برج الدولاب. ويقع في أسفل تلك الحيتان بحر قلزم، وفي أعلاها نجوم وكواكب لا يعلم شعاعها إلّا خالقها والراسخون في العلم.

ورأى في تلك الأثناء أسداً وثوراً مختفيين، ولم يبق من الأبراج الاثنتي عشرة سوى برج الميزان الذي يقع حين طلوع النجمة اليمانية من خلف السحب الخفيفة، في حالة الاستواء والاستيلاء.

السحب الخفيفة عبارة عن أغشية نسجتها عناكب زوايا العالم العنصري في عالم الكون والفساد.

وقال بأنه كانت معهم شاة أطلقوها في تلك البيداء، فأحرقت تلك الشاة صاعقة ظهرت فجأة.

وحينما انتهى الطريق وفار ماء التنور على شكل مخروط، شاهد الأجرام العلوية وانضم اليها وسمع قصصها ونغماتها وتعلم تلك النغمات.

وفي تلك الأثناء حصلت لديه لذة عجيبة، واستمر استشعاره لتلك اللذة الى ان تفرقت تلك السحب وتمزقت.

ثم خرج من أغوار الجبل فبلغ عين الحياة فرأى حجراً كبيراً. وفي تلك الأثناء اجتازت احدى الأسماك طريقاً يقودها نحو البحر. فقالت: هذا ما أردته، وهذا الجبل هو طور سينا، وهذا الحجر الكبير هو صومعة ابيك. وهنا تساءل: ما هي هذه الأسماك؟ فأجابت: هذه الأسماك مثلك، فأنتم جميعاً أبناء أب واحد. وأنتم جميعاً اخوة.

وحينما سمع هذا الكلام شعر بالسرور والفرح، ثم تسلق الجبل فشاهد أباه فكان شيخاً كبيراً يسطع منه نور تكاد تنفطر منه السماوات والأرض. توقف لبعض الشيء حائراً، ثم انطلق اليه فسجد بين يديه بحيث كاد أن يضيع في ذلك النور.

فأخذ يبكي ويشكو اليه ما تعرض له في سجن القيروان. لكنه أمره بالعودة الى السجن الغربي، فطار صوابه وأخذ يبكي ويئن كالمشرف على الموت.

تحدث له أبوه عن ضرورة العودة الى السجن لكنه بشره ببشارتين: الاولى انه قد يعود اليه ثانية، ومن السهل عليه الذهاب الى الجنة أنى يشاء. والثانية انه سيتخلص من كل شيء في آخر الأمر، ويرد الى بوابة أبيه بعد ان يجتاز جميع مدن الغربة.

سُر الابن سروراً لا يوصف. فقال له الأب ثانية: هذا الجبل جبل سيناء، والجبل الأعلى منه جبل طور سينين الذي هو منزل أبي وجدك، وما أنا اليه إلّا كأنت الي.

وأخبره ايضاً عن وجود أجداد آخرين الى ان ينتهي الأمر الى الجد الأعظم

الذي لا أب له ولا جد. فالجميع عباده، وبنوره يستضيء الجميع. والذي هو أنور من كل منير، وأعلى من كل عال، ومتجل على كل شيء. والجميع يفنون إلّا هو.

هذه خلاصة للقصة التي أوردها السهروردي تحت عنوان «الغربة الغربية».

مثلما ذكرنا في بادئ الامر قام السهروردي برسم أطوار وجود الانسان وتحولاته في قالب قصة رمزية على ضوء الآيات القرآنية وبالاعتماد على ذهنه الخلاق.

هذا الفيلسوف المتأله الذي أقام فلسفته على أساس الفكر الاستدلالي والشهود الباطني، لم يبتعد عن هذه الاصول في هذه القصة وجعلها محط نظره خلالها.

يريد السهروردي بعاصم الذي رافق اخاه في سفره من بلاد ماوراء النهر الى الغرب، العقل النظري وبلاد ماوراء النهر اشارة الى عالم الهيولى. كما يعبر البحر الأخضر وطيوره عن رمز من رموز عالم المحسوسات والعلوم الحاصلة عن الحواس. فطيور ساحل البحر الأخضر تتميز بنوع من المناسبة مع صيادها.

من وجهة نظر الحكماء الاشراقيين، يُعد المعلوم أو المدرك الجزئي مثالاً للصورة المعقولة التي تعرف على ضوء نور العقل. لذلك لو ادعى أحد بأن الذي يدرك الجزئيات هو نفسه الذي يدرك الكليات أيضاً، لما قال جزافاً. فالذي يدرك الكليات يدرك الجزئيات أيضاً، عدا ان ادراك الجزئي الحقيقي والمعلوم الشخصي يتم عن طريق احدى الحواس، بينما لا يتقيد ادراك الكليات بقيد الحواس.

اذن لا ينبغي اسناد الادراكات الجزئية والشخصية الى قوى مستقلة عن عقل الانسان. فوحدانية النفس الناطقة محفوظة في جميع المراحل الادراكية، ولا يلحق الفاصل ما بين الحس والعقل أي ضرر بها.

ظَلمة قرية القيروان هم عبارة عن اناس واقعين في مأزق تضاد هذا العالم، ويعيشون حالة من الصراع الدائم فيما بينهم. فهذا العالم لا يتحقق بدون صراع وحرب على أساس التضاد. والتضاد لا يكون بدون حرب وصراع. والحرب لا تكون بدون ظلم.

بطل القصة الذي انطلق من يمين الفيض الأول والعقل الكلي، هوى في بئر الهيولى في قرية القيروان، فتأسر بأغلال الزمان والمكان. قعر هذه البئر غير واضحة ومظلمة وباعثة على الخوف، والسبب في ذلك هو فقر الهيولى وجوعها المستمر الذي لا ينتهي. والهيولى هي الشيء الذي حيثية ذاته، حيثية القبول، وليس لديها تحصل سوى اللاتحصل.

بطل القصة يُسمح له الصعود الى أعلى القصر ليلاً للمشاهدة، ثم يلق به ثانية في قعر البئر صباحاً. والسبب في ذلك هو أن الحواس الظاهرية للانسان تُعزل في أثناء النوم وتفقد سيطرتها على الانسان. وفي مثل هذه الحال يُصبح بمقدور النفس الناطقة الارتفاع الى العالم العلوي ومشاهدة صور المعقولات.

يعد النوم أخاً للموت وتترتب عليه بعض آثاره. ويعبِّر الكتاب الذي اورده الهدهد في الليلة المقمرة عن نوع من الالهام الرباني الذي يحصل في أعقاب تهذيب النفس وتنقية الباطن.

وادي النمل تعبير عن صفة الطمع التي لدى الانسان. وقتل الزوجة تعبير عن رفض الانصياع للشهوات، كما يرمز غرق الابن الى التخلي عن الروح الحيوانية.

اقتراب الصبح عبارة عن اتصال بين النفسين الجزئية والكلية، والقاء المرضعة في البحر بمثابة اجتياز الحيوانية وبلوغ مقام الانسانية. ويأجوج ومأجوج اشارة الى الأفكار الملوثة، بينما يشير بناء السد حول هذه المخلوقات الى الابتعاد عن هذه الأفكار والتخلص منها.

ولربما يراد بكلمة «الثقلين» في هذه القصة، قوة الوهم وقوة الخيال، وهما

القوتان الكبيرتان. ويراد بكلمة «الجن»، تلك الامور التي تثير هاتين القوتين، وبالتوابيت الأربعة عشر والقبور العشرة، هي تلك القوى الأربع عشرة والحواس العشر التي في ظاهر وباطن الانسان.

فالبعض يرى ان الانسان لديه خمس حواس باطنية اضافة للحواس الخمس الظاهرية. كما ان لديه فضلاً عن الأخلاط المزاجية الأربعة، عشر قوى اخرى كما يلي:

١ ـ الجاذبة.

٢ ـ الماسكة.

٣ ـ الهاضمة.

٤ ـ الدافعة.

٥ ـ الغاذية.

٦ ـ المولدة.

٧ ـ المصورة.

٨ ـ النامية.

٩ ـ الغضبية.

١٠ ـ الشهوانية.

المصباح الذي ينتشر نوره في أرجاء البيت ويستضيء به أهله، هو العقل الكلي لاغير. ان وضع المصباح في فم الحية يمكن ان يكون تعبيراً عن العلاقة ما بين العقل الفعال وعناصر هذا العالم.

والمراد بخفاء برجي الأسد والثور هو ان بطل القصة قد تسامى على عالم التضاد والتركيب واجتاز كل زوجية وثنوية. وبقاء برج الميزان في حالة الاستواء والاستيلاء كناية عن العالم الذي لديه طبيعة واحدة وتنزهه عن كل حرب ونزاع وتضاد.

الشاة التي أطلقها في البيداء، والصاعقة التي قتلتها، اشارة الى الجانب الحيواني للانسان.

فوران الماء من التنور على شكل مخروط يرمز الى مراتب الوجود في مسارها التصاعدي. والحركة من مرحلة الكثرة وبلوغ مقام الوحدة، شيء يمكن رسمه على شكل مخروط. والدليل على ذلك هو ان أية مرحلة أعلى من مراحل التكامل والصعود، تشتمل على كافة المراحل التي دونها. ولا يصدق العكس، لأن المرحلة الأوطأ فاقدة لما هو متحقق في المراحل التي هي أعلى منها.

اذن لو استمرت الحركة في شيء ما من مرحلة الكثرة نحو الوحدة والبساطة، لكان بالامكان في نهاية المطاف مشاهدة جميع كمالات ذلك الشيء في نقطة بسيطة.

ما ينبغي الالتفات اليه هو ان ما ورد في هذه القصة بشأن نغمات العالم العلوي شبيه بما كان يجري للرسول (ص) حينما يتلقى رسالة الوحي الالهي:

«ان الحارث بن هشام سأل رسول الله (ص) فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله (ص): أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال»[1].

الغربة أم الاغتراب عن الذات؟

ينم ما ورد في قصة «الغربة الغربية» عن ان الانسان بدأ رحلته من العالم العلوي الذي يمثل شرق الوجود، ووقع في أسر البدن في باطن العالم السفلي الذي يمثل غرب الوجود. وينسجم مع هذه الفكرة جميع اولئك الذين يعتبرون روحانية الحدوث خصلة أساسية في الانسان.

---

(١) النويري، نهاية الأرب، ط مصر، ج ١٦، ص ١٧٣.

ما يجلب الاهتمام هو ان نظرية «جسمانية حدوث الانسان وروحانية بقائه» ليست غير منسجمة مع هذه الفكرة من حيث الأساس والجوهر. ولسنا في موضع مناقشة هذه الفكرة، وانما المهم هو الاجابة على التساؤل التالي: ماذا يقول السهروردي في غربة الانسان في غرب الوجود؟

لابد من الالتفات الى انه قيل الكثير عن غربة الانسان ووقوعه في أسر البدن. واستعان الشعراء العرفاء بمختلف انواع التشبيه والاستعارة لايصال هذه الفكرة.

بعض هذه التشبيهات رغم انها تقرب المعنى المراد الى ذهن الانسان من جهة، لكنها تقصيه عن فهمه في كثير من الجهات الاخرى. فتشبيه النفس الناطقة بالحمامة أو بأي طير آخر جميل، أو تشبيه بدن الانسان بالقفص، والذي ورد كثيراً في الآثار المنظومة والمنثورة لكثير من الشعراء والعرفاء المسلمين، رغم انه يساعد على ادراك المعنى المقصود، إلّا انه يوسع الفاصل بين الفكرة والحقيقة المطلوبة.

فالعلاقة بين الطير وقفصه، وبصرف النظر عن أي معنى مجازي آخر، ليست إلّا نوع من العلاقة بين المظروف وظرفه. فاذا كانت العلاقة ما بين النفس والبدن كالعلاقة ما بين الطير والقفص، فان ذلك يجسد في الذهن معنى الظرف والمظروف، وينبغي حينذاك القول ببقاء العلاقة الحقيقية بين النفس والبدن خافية على العقل، ويذهب المعنى الحقيقي ضحية للمعنى المجازي.

ولاريب في ان العلاقة بين البدن والنفس، ليست من نوع العلاقة بين الظرف ومظروفه. فعلاقة بدن الانسان بالنفس الناطقة، نوع خاص من العلاقات التي لا يمكن ان تقاس بها اية رابطة معروفة اخرى في هذا العالم. فحقيقة الانسان كالعجينة المؤلفة من عنصرين. ولكن العلاقة القائمة بين عنصري هذه العجينة العجيبة، لا تشبهها اية علاقة اخرى بين الأشياء الموجودة في هذا العالم.

الانسان موجود لديه جانب محسوس جسماني، وكذلك صورة معنوية من

عالم الأمر. اي ان الانسان مخلوق متصل بعالم الخلق من جهة، وبعالم الأمر من جهة اخرى. وقد قال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾[١].

ويدعى العالم الروحاني بعالم الأمر لأنه موجود بأمر الله تعالى، ومجرد عن المادة والمدة.

في عالم الأمر الذي هو عالم روحاني، لا يعد الاستعداد المادي والزماني شرطاً، ويكفي مجرد الامكان الذاتي لقبول الفيض الالهي. بتعبير آخر: ان موجودات عالم الأمر فانية في نور الحق تعالى ومندكة الى درجة بحيث لا تعد سوى أمر الحق تعالى فقط.

في العالم الروحاني لا يوجد فاصل بين أمر الحق ومتعلق أمر الحق. ولابد من عد موجودات ذلك العالم من شؤون الأمر الالهي. اذن فالموجود الانساني يعد من نتاج عالمي الأمر والخلق، اي انه يتميز بجانب التعلق وكذلك بجانب التجرد. ولاشك في ان الموجود الذي يمتاز بالتجرد والمادية معاً، لابد أن يمتاز عن سائر الموجودات وان يكون بلا نظير في خصوصياته.

على ضوء ما تقدم يمكن القول بأن مجرد وجود الانسان في العالم الهيولاني والمادي لا يوجب غربته لأن لديه علامة من عالمي الخلق والأمر. ولكن الذي يوجب غربته هو نسيانه لعالم الأمر والوحدة، وضياعه في عالم المادة والكثرة.

اذن لابد من البحث عن غربة الانسان أو اغترابه عن ذاته في نسيانه لما يُدعى بعالم الأمر والوحدة. فالذي ينسى الله تعالى، يُلقي عليه الله تعالى حالة نسيان نفسه ايضاً.

بتعبير آخر: ان نسيان الله يؤدي الى نسيان النفس والذي هو الاغتراب بحد ذاته. وقد عبر الكريم عن هذه الحقيقة في الآية القرآنية التالية:

---

(١) سورة الأعراف، الآية ٥٤.

﴿ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم اولئك هم الفاسقون﴾(١).

ومعنى هذا الكلام هو أن الانسان يفقد نفسه من دون الله واذا ما اعتبر نفسه، نفساً، فانها نفس موهومة.

السهروردي يعتبر النور والحضور أساس كل شيء، ويقول بأن حقيقة الحضور منزهة عن كل صورة ذهنية.

ويبدو ان اقبال اللاهوري كان على علم برأي السهروردي على صعيد العلم الحضوري ومعرفة الذات، لأنه تحدث عن هذه الفكرة بشكل مكرر في آثاره، وبلورها في العديد من أبياته الشعرية. فله أبيات يشير فيها الى مجهولية بداية النفس ويقول بأن حقيقتها واقعة ماوراء افق الزمان. ويعتقد بأن النفس الى الحقيقة المطلقة كالموج الى البحر. فمثلما لا ينفصل الموج عن البحر وليس أقل قدماً من البحر، كذلك لا تنفصل الحقيقة الانسانية عن الحقيقة المطلقة. فاذا كان الانسان الكامل مظهر جميع صفات الجلال والجمال الالهية، فكيف بمقدورنا الحديث عن الظهور بدون مظهر؟

ان أوجه الشبه بين أفكار الشاعر اقبال اللاهوري التي وردت في شعره وبين آراء السهروردي، لتؤكد على اطلاع اللاهوري على افكار هذا الفيلسوف المتأله.

أشعار اقبال التي سطر فيها افكاره لتؤكد على تأثره بالسهروردي في بعض الأفكار والرؤى، سيما وان انعام النظر فيها يكشف عن ان النفس أو الذات تؤلف أساس هذه الأفكار، وهذا هو عين الشيء الذي يؤكد عليه السهروردي كثيراً(٢).

هذا الفيلسوف المتأله يعتبر النفس الناطقة وما فوقها إنيّات محضة، ويصف

---

(١) الحشر، الآية ١٩.

(٢) راجع: الديوان الشعري لاقبال اللاهوري (باللغة الفارسية)، ط لاهور، ص ٨٥، و٩٧.

علم الانسان بنفسه بأنه حقيقة الحضور.

ويشير السهروردي كذلك الى غربة الانسان في غرب الوجود، ويرى ان بلوغ الحضور هو الطريق للنجاة من غربة الغرب.

طبقاً لاصول الفلسفة الاشراقية عدم العلم بالحضور يؤدي الى الغربة. وغربة الانسان ليست سوى حدث مأساوي يؤدي الى اغترابه عن ذاته.

ولابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو أن فكرة الاغتراب عن الذات قد أُثيرت كثيراً في الفلسفة الغربية، وكُتبت حولها شتى المقالات. لكنها أثيرت بطريقة اخرى تختلف عما هو وارد في آثار الفلاسفة المسلمين، بحيث تم التركيز خلال ذلك على هذه المسألة من وجهة النظر الاجتماعية وعلى صعيد كلام الانسان وسلوكه وحرفته.

طبعاً، بين الفلاسفة المسلمين مَن بحث هذه الفكرة من حيث سلوك الانسان وعمله في المجتمع، كما هو الحال عند ابن باجة والفارابي اللذين أشّرا خلال ذلك على طرق تخلص الانسان من مرض الاغتراب عن الذات.

للدكتور «حميد عنايت» مقال بهذا الشأن، ومما جاء فيه:

«ان أدهى مصائب الانسان المغترب عن ذاته هي انه يفتقد الى القصد والاختيار. ومثل هذا الانسان يقع في الحقيقة اسيراً للضوابط غير الصحيحة، وكأن في عنقه حبلاً غير مرئي يجره الى أية جهة تُفرض عليه.

ولهذا السبب تفقد مؤسسات مجتمعه خصائصها، فتُستخدم لتحقيق أغراض متغايرة مع الأهداف التي اوجدت من اجلها. والبيان الفلسفي لذلك يتلخص في الكلمة التالية: ينسجم الجوهر مع العرض دائماً في أشياء الطبيعة التي لا روح لها.

فلا تتصاعد النار من الرطوبة، ولكن الانسان كحيّ ناطق وصاحب عقل وتمييز، يختلف عن الجماد. وهذه القوة العقلية التي لديه، تمنحه القابلية على

التدخل في طبيعة تظاهرات الروح، أي جوهر الوجود، كأن يُظهر شخصيته على غير حقيقتها حينما يريد أو حينما تضطره الأوضاع الاجتماعية.

اذن يختلف اغتراب الانسان عن ذاته عما هو معروف في العرف بالرياء. فالرياء يقوم به صاحبه عن وعي، اما الاغتراب عن الذات، فغالباً ما يحدث بدون وعي سواء كان بسبب التداوم والتكرار أو بسبب عوامل اخرى.

اضف الى ذلك ان الارادة الفردية ذات تدخل اكبر في الرياء، بينما ينزع الانسان نحو الاغتراب الذاتي بفعل قهر واجبار المقتضيات الاجتماعية فينسلخ عن طبعه الذاتي.

مما سبق يمكن ان نستنتج:

أولاً، ان الاغتراب عن الذات معلول لعدم سلامة النظام الاجتماعي. ثانياً، كلما كان ذكاء الانسان اكبر، كلما كان خطر اغترابه عن ذاته اكبر. لذلك فالانسان الابتدائي الذي يعيش في مجتمع بسيط لا يصاب لا بالرياء ولا بالاغتراب عن النفس.

ورغم ان الانسان المغترب عن ذاته لا يعد بهذا التعريف ظاهرة جديدة، وألمه أحد الآلام القديمة التي يعاني منها ابناء الانسان منذ مطلع المدنية والى يومنا هذا، إلّا ان هذا الاصطلاح بالذات يعد، اصطلاحاً جديداً ابتدعه الفلاسفة الغربيون في القرون الأخيرة.

لاشك في ان الفلاسفة المسلمين قد اولوا اهتماماً لهذا الموضوع قبل الغربيين وبحثوه بشكل مفصل وان لم يطلقوا عليه اسماً خاصاً.

تحدث الفلاسفة المسلمون غالباً عن الطريقة التي يظل فيها الانسان أو المسلم الحقيقي بمنأى عن خطر الانحطاط في المجتمعات الفاسدة.

ولربما يعد أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ)، أول فيلسوف مسلم تعرض لهذه المسألة. كان المعلم الثاني ـ الفارابي ـ يعيش في عصر ضعف الخلافة العباسية

وانحطاطها وظهور الحكام المستبدين. مفكرو عصره ومثل مفكري أي عصر مظلم آخر في التاريخ البشري، لم يجدوا أمامهم سوى طريقين:

اما أن لا يخافوا كالحلاج من كشف الأسرار كي يظلوا متحدين مع حقيقة طبعهم، وتبق روحهم واحدة غير متكثرة. واما أن يستثمروا جزءاً من شخصيتهم من اجل امن العيش والمعاش، مع الاستمرار ـ في المقابل ـ في أفكارهم وابداعاتهم الذوقية والعقلية...

الفارابي الذي يعد مفكراً متديناً وحكيماً كبيراً، كان يبحث عن السلامة في الصمت، وقد اغلق نافذته الذهنية بوجه عالم الخارج، وتحاشى النشاطات الاجتماعية والمسؤوليات الحكومية.

ويمكن أن نجد في رسائل الفارابي السياسية والاجتماعية المهمة اشارات الى موضوع الاغتراب عن الذات على صعيد الفرد والمجتمع. ففي رسالة «الفصول المدنية» وبعد تقسيمه للمدن الى: مدينة فاضلة، ومدينة ضالة، يتحدث عن خصوصيات وملامح المجتمعات البدوية بما فيها المجتمعات ذات النظام المتغلب الظالم.

ويعتقد الفارابي بأن القوة النفسانية التي تعد مبعث شرف الانسان كقوة التمييز، هي في الأناس الأخيار مصدر الأعمال الخيرة، ولكنها في الأناس الأشرار مصدر الشر والفساد، لاسيما عند الحكام. لذلك لا يعتبر القدماء تلك القوة الفكرية التي هي واسطة لتحقيق المقصود اللامطلوب، من الفضائل المعنوية، وانما يدعونها بأسماء اخرى مثل سوء الطبع، والاحتيال، والمكر، لأن تلك الأشياء الانسانية التي تعد من أعظم المحاسن وأروع الفنون، تتحول في المجتمعات المتغلبة الى شرور ومصائب، والى عوامل وأسباب لأشد الكوارث التي يمكن ان تتعرض لها الكائنات.

في مثل هذه المجتمعات تتحول جميع الاستعدادات والفضائل والصفات الحميدة الى أدوات للفساد والرذيلة. وتستخدم جميع الفنون والحرف الاجتماعية

التي ينبغي ان تطور حياة الانسان، الى أداة لشقائه وتعاسته.

ويعتقد الفارابي ان الانسان الفاضل لا ينبغي له ان يعيش في مثل هذه المجتمعات الفاسدة، بل ينبغي عليه ان يعيش في المحيط السليم ويخالط افراد المجتمع الفاضل اذا كان مثل هذا المجتمع موجوداً في زمانه. أما اذا لم يوجد مثل هذا المجتمع، فسيعيش الانسان الفاضل غريباً في الدنيا، وتتدهور حياته، والموت أولى له من الحياة.

الفيلسوف الاسلامي الآخر ـ ابن باجة ـ لديه وجهة نظر في هذا المضمار أيضاً.

أبو بكر محمد بن ابي يحيى (ت ٥٣٣ هـ)، ينم كتابه المعروف «تدبير المتوحد» عن انه لم يستطع الانسجام مع مجتمع عصره أو يهدئ الاضطراب العاصف في باطنه. ويعد هذا الكتاب جهداً لانقاذ روح اولئك الذين عاشوا غرباء كالفارابي أقليةً في المجتمعات الفاسدة، فضلاً عما فيه من مباحث عرفانية عميقة.

ولهذا السبب يطلق المؤلف على مثل هؤلاء اسم النوابت ـ جمع نابتة ـ وهو العلف النابت تلقائياً في الزرع.

والمعضلة هي: كيف يمكن صيانة أرواح هؤلاء الغريبة على المجتمع، من غربتها على جوهرها؟ ولكن الحيلة التي يراها ابن باجة ليست هجرة ولا انتحاراً، وانما بذل الجهد من أجل حفظ الروح نقية في ايام الوحدة والعزلة. وكتاب «تدبير المتوحد» عبارة عن شرح وايضاح لهذه المهمة. فالمتوحد من وجهة نظره هو ذلك الانسان الحقاني المنعزل الذي ينبغي عليه ان يدبر امور حياته في المجتمع الفاسد بشكل مستقل، كي يحافظ على الفضيلة من جهة، ويبقى متوحداً مع ذاته وطبعه من جهة اخرى.

ويوصي بانعزال الانسان الطالب للحق في بعض الحقول الاجتماعية لاسيما باستغنائه عن أصحاب الديوان والقضاة والأطباء. ويعتقد ان بمقدور الانسان ان

يهذب قواه العقلية وينمي نفسه لوحده دون الاعتماد على أي أحد. وهذا التجرد الذي يوصي به ابن باجة بلغ ذروته في قصة «حي بن يقظان» لابن طفيل المعاصر لابن باجة[1].

ومن حيث تنتهي قصة حي بن يقظان لابن طفيل تبدأ قصة «غربة الغريب» لشهاب الدين السهروردي. فما ظل ناقصاً في قصة حي بن يقظان وقصة سلامان وأبسال، اكتمل في قصة «غربة الغريب» للسهروردي.

(١) الدكتور حميد عنايت، العالم المغترب عن نفسه، ص ١٢.

من هم الذين يتحررون من غربة الغرب؟

طبقاً لما ورد في «الغربة الغربية» ان الانسان قد انطلق من ديار ماوراء النهر التي تعد شرق الوجود، الى عالم الغرب، فسقط في قلب ظلام الطبيعة وحبس في سجن الحياة الحافلة بالأحداث.

وورد في هذه القصة أن هذا الانسان عندما بلغ قمة الجبل بعد ما لاقاه من عناء ومكابدة شاقة، شاهد أباه في هيئة شخص نوراني فبشره ببعض البشائر.

والسؤال الذي يثير نفسه هو: متى حدثت هذه البشائر؟ ومتى يبلغ الانسان شرق الوجود الذي هو مركز النور؟

أفرد السهروردي فصلاً من المقالة الخامسة من كتاب «حكمة الاشراق» لهذا المبحث، وتحدث بالتفصيل عن عودة الانسان الى مركز النور

السهروردي يعتقد بأن النفوس الناطقة تتحرر من عالم الصورة والظلمة بعد ان تبلغ هذه النفوس مرحلة الكمال في ظل العلم والعمل، فتحصل لها لذات الأنوار العقلية.

السهروردي الذي يطلق على النفس الناطقة اسم النور الاسبهبد، يؤكد على الأمر التالي وهو: اذا كان بدن الانسان مظهراً للنور الاسبهبد في هذا العالم، فالعقول المجردة تمثل مظاهر ذلك النور في العالم العلوي.

ولابد من الالتفات الى الأمر التالي أيضاً وهو أن النفس الناطقة يمكن ان تقسم في هذا العالم الى جاهلة وعالمة، ويمكن ان تقسم كل واحدة منها الى ملوثة ونقية.

اذن فالنفس الناطقة الانسانية قابلة للتقسيم الى أربعة أنواع في هذا العالم.

١ ـ نفس جاهلة مدنسة بالذنوب.

٢ ـ نفس جاهلة نقية من الذنوب.

٣ ـ نفس عالمة مدنسة بالذنوب.

٤ ـ نفس عالمة نقية من الذنوب.

السهروردي يعتقد ان جميع هذه النفوس ـ عدا النوع الأول ـ ستصل الى عالم العقول المجردة في نهاية المطاف، إلّا ان صدر المتألهين يعبر عن معارضته له في هذا الأمر، حيث يرى حرمان النوع الثاني أيضاً من الوصول الى العقول المجردة.

صدر المتألهين يعتقد أن النفوس الناطقة اذا كانت عالمة بالعلوم الالهية والمعارف الربانية ستبلغ عالم الأنوار القدسية والعقول الكلية عاجلاً أم آجلاً سواء كانت مدنسة بالكدورات أم لا.

هذا الفيلسوف الالهي لا يقول بخلاص النوع الثاني من النفوس الانسانية، ويعتبره من أهل الهلاك.

عبارة صدر المتألهين في هذا المضمار كما يلي:

«أعلم أن النور المدبر اما أن يتدنس بالشهوات والكدورات المادية أم لا، وكل منهما اما أن يكون ساذجة عن العلوم الحقيقية أم لا. فهذا أربعة اقسام: الأول الجاهل المتدنس، والجاهل الغير المتدنس، والعالم المتدنس والعالم الغير المتدنس. فالأول والثاني غير متخلصين الى عالم النور القدسي، اي العقلي، أصلاً، والثالث والرابع متخلصان اليه سريعاً أو بطيئاً. وكلام المصنف يدل مع ان القسم الثاني من الواصلين الى عالم العقل وليس كذلك»[1].

هذه العبارات تكشف عن الأهمية الكبيرة التي يوليها صدر المتألهين للعلوم

(١) تعليقات ملا صدرا، شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ٤٩٦.

الحقيقية، وكيف يعتبر بلوغ هذا الحقل من العلم مقدمة لبلوغ الأنوار القدسية والعقول المجردة.

من وجهة نظره، الذي لا نصيب لديه من العلوم الحقيقية في هذا العالم، سوف يحرم من الاتصال بالأنوار القدسية في العالم الآخر.

ما ورد على لسان صدر المتألهين في هذا الباب، قد انعكس بشكل آخر في آثار أحد تلامذته.

عبد الرزاق اللاهيجاني ـ صهر صدر المتألهين وتلميذه البارز ـ يعتبر في كتابه القيم «جوهر المراد» علم الكلام والحكمة مقدمة للتصوف، ويرى ان الذي لا نصيب له من العلم والحكمة والكلام سوف يكون ضعيفاً في السلوك الباطني، ولا يُقبل له اي ادعاء في التصوف.

اللاهيجاني يرى انه لا معنى ابداً لادعاء من يدعي انه طوى طريقة الباطن، بدون أن يطوي طريق النظر والاستدلال. ويقول بأن ما توصل اليه المتصوفة بالكشف والمشاهدة ليست علوماً نظرية، اذ من المتعذر بلوغ العلوم النظرية بدون الحد الوسط في البرهان.

اللاهيجاني يؤكد على الأمر التالي وهو ان ما يعلم بواسطة الكشف والشهود، هو بالضبط عين ذلك الشيء الذي يتضح بواسطة البرهان. والتفاوت الوحيد بين المعلوم عن طريق الكشف والمعلوم عن طريق البرهان هو أن المعلوم عن طريق الكشف جلي وواضح، بينما المعلوم عن طريق البرهان لا يبلغ نفس الدرجة من الوضوح قط.

اللاهيجاني يعتقد من الممكن ان تبلغ بعض الامور مرحلة الظهور عن طريق الكشف والشهود قبل بلوغها مرحلة الاثبات عن طريق البرهان، ولكن لا يمكن تجاهل الحقيقة التالية أيضاً وهي ان الحكم بصحة كشف ما، ينبغي ان يتم على أساس برهان قاطع. لذلك لو ادعى أحد الكشف خلافاً لمقتضى البرهان

القاطع، فينبغي أن يستحق التكذيب.

ويصل اللاهيجاني بعد ذلك الى النتيجة التالية وهي ان الحكمة الاشراقية طريقة باطنية وسلوك معنوي، كما انها مسبقة بطريقة ظاهرية واسلوب استدلالي.

ولا يميز هذا الحكيم كثيراً بين الحكمة الاشراقية والتصوف ويرى ان التفاوت الوحيد بينهما هو ان الحكمة الاشراقية تقف بوجه الحكمة المشائية، بينما يقف التصوف بوجه علم الكلام.

اذن حينما ينتقد الحكماء الاشراقيون وأهل التصوف المشائين والمتكلمين فرادهم من ذلك هو ان هذين الفريقين قد اكتفيا بالطريقة الظاهرية وغفلا عن طريق الباطن.

المشاؤون والمتكلمون وجهوا بدورهم الانتقاد نحو الحكماء الاشراقيين وأهل التصوف قائلين بأنهما قد تجاهلا طريقة التحقيق واسلوب الاستدلال، ووضعوا أقدامهم في طريق مبهم لا تلوح اية نهاية له.

يقول الحكيم اللاهيجي بأن كلا الطائفتين صادقة فيما تقول، لأن ترك الباطن والاكتفاء بالظاهر تقصير وغرور، مثلما ان السير في الباطن بدون سلوك ظاهر نوع من القصور والضلال. وينبغي القول هنا بأن الجمع بين طريقة الظاهر والباطن والاعتراف بصدق كلام هاتين الطائفتين، لا يتاح إلّا اذا كان الانسان ذا عينين، ويستطلع القضايا من حيث الظاهر ومن حيث الباطن.

ولكن الذي يبعث على الأسف هو أن القدرة على مشاهدة الأشياء بعينين لا بعين واحدة، أمر لا يتحقق لكل أحد. وما أقل أولئك الذين ينظرون الى العالم بعيني الظاهر والباطن.

موضوع التأويل الذي يحكي بدوره عن العودة الى الأصل، يجد معناه من خلال نافذة العين الباطنية للانسان. ولهذا السبب أسند الله تعالى علم التأويل

الى نفسه والى الراسخين في العلم: ﴿وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكّر إلّا اولوا الألباب﴾(١).

أهل الظاهر الذين ينظرون للأشياء نظرة سطحية ساذجة، يبحثون عن الحقيقة في المفاهيم الحرفية، ولا يذهبون أبعد من مرحلة المحسوسات. اما أهل الباطن وأنصار السلوك المعنوي، فهم على العكس من هؤلاء تماماً، اذ يبحثون عن الحقيقة في باطن الامور دائماً.

اذن يمكن القول: ما هو حقيقة في نظر أهل الباطن، مجاز في نظر أهل الظاهر. وما هو حقيقة في نظر اهل الظاهر، مرحلة نازلة ومجازية لحقيقة ما في نظر أهل الباطن.

الفيلسوف الغربي هيغل، لديه رأي في الفلسفة قريب من هذا الرأي الى حد ما. فهو يعتقد بأن عالم الفلسفة عالم معكوس لأن ذلك الشيء الذي تعتبره الفلسفة حقيقة، على عكس ذلك الشيء الذي يعتبره عامة الناس حقيقة.

الفلسفة من وجهة نظر هيغل شيء يتضح باللذات الخفية. فالفلسفة كفلسفة لم تُصنع للعامة، ولا تتميز بالقابلية على الانتشار في أوساطهم. والفلسفة فلسفة لأنها في النقطة المعاكسة للفهم الانساني المتداول المعروف. ولهذا يعد عالم الفلسفة عالم مقلوباً على أساس هذا اللون من الفهم(٢).

الفكرة التي أثارها هيغل على صعيد الفكر الفلسفي، طرحها الشاعر والعارف الشهير حافظ الشيرازي بمستوى أوسع مما ذهب اليه هيغل. من وجهة نظر حافظ، ما يوصل الانسان الى مراده ويجعل طعم المقصود لذيذاً في مذاقه، هو أن يسلك سلوكاً خلافاً للعادة.

حافظ يتحدث في شعره عن مشاهدته لنور الوحدة من باطن الكثرة التي

---

(١) آل عمران، الآية ٧.

(٢) آثار هيغل، ج ١، ص ١٨٥.

يرمز اليها بتبعثر الزلف[١]. ولاشك في ان الذي يبعث على هذا الأمر هو السنخية الذاتية للانسان مع عالم النور والتفاته اليها وسعيه لبلوغها.

ولهذا السبب بالذات يقول السهروردي:

«وكلما ازداد نوراً وضوءاً، ازداد عشقاً ومحبة وازداد غنىً وقرباً من نور الأنوار»[٢].

يقول الهروي في تفسير عبارة السهروردي هذه: «المراد بالنور والضوء هو العلم، والمراد بالحب والمحبة هو الميل. أي رغم ان نفس العالم الالهي المحلاة بالأوصاف الحسنة المرضية تدرك حقائق الأشياء في أيام الحياة، ولكن يغلب عليها الميل نحو عالم النور، لأن المحبة ثمرة المعرفة. وكلما ازدادت محبة الحق، ازداد عدم الحاجة الى عالم البرزخ والتقرب الى نور الأنوار، لأن الانجذاب بقدر المحبة، ولذة الوصال بقدر الحب. ويُفهم من هذا الكلام ان مراتب العرفان اكبر من الحد والعد»[٣].

والأمر الآخر الذي يستشف من هذه العبارة هو ان المحبة لا تتعارض مع العلم والعقل قط. واذا ما لاحظنا بعض العرفاء ينتقدون العقل في بعض الأحيان، فمرادهم العقل النفعي المشوب بالأوهام.

العقل الخالص الحر من قيد النفعية، لا يتعارض مع المحبة ابداً، ولذلك يعتبر فضلاء العرفاء المحبة ثمرة المعرفة والعشق عصارة العقل. فحينما تزول كدورات الوساوس وغبار الأوهام عن وجه العقل، تتألق أنوار الحب والعشق.

السهروردي يعتقد: بما أن النفس الناطقة لديها حب الأصل والمبدأ، فانها ستصل بعد تحررها من التفرقات والتشتتات الى عالم النور الذي هو عين الحياة

---

(١) ديوان حافظ، ص ٢١٧.

(٢) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٤٩٧.

(٣) انوارية، ص ١٦٧.

الخالدة ومنبعها.

هذا الفيلسوف المتأله يستند الى هذا الأصل، فيرفض فكرة التناسخ في هذا المجال. ويقول بأن ذلك الشيء الذي يجذب النفس الناطقة نحو جانب المبادئ والمصدر الأول، أقوى بكثير من تلك الأشياء التي تدفع النفس نحو القوى الظلمانية:

«والنور المتقوى بالشوارق العظيمة العاشق لسنخه ينجذب الى ينبوع الحياة والنور ولا ينجذب الى مثل هذه الصياصي ولا يكون له نزوع اليها»[1].

اذن فالسهروردي يرفض التناسخ وانتقال النفس من بدن لآخر. ولكن الذي يبعث على الاندهاش هو انه قد تحدث عن التناسخ ونقل اقوال الحكماء في هذا الباب بطريقة بدا معها وكأنه يتفق معهم فيما ذهبوا اليه. ويبدي صدر المتألهين تعجبه من ذلك ايضاً ويقول: رغم اعتقاد السهروردي الراسخ بعالم الهورقليا والأشباح المثالية، إلّا انه لم يحسن تفسير كلام القدماء في التناسخ.

صدر المتألهين يصف ابن سينا بالعجز أيضاً عن حل معضلة التناسخ وتفسير كلام القدماء بهذا الشأن، ويقول: رغم اهتمام ابن سينا برمزية كلام القدماء في التناسخ انطلاقاً مما تتميز به من ذكاء وفطنة، ولكن بما انه لا يعترف بعالم جسماني آخر غير جسمانية هذا العالم، فقد عجز عن حل هذه المسألة.

ما يستقطب الاهتمام في كلام صدر المتألهين هو انه كالشيخ شهاب الدين السهروردي يولي أهمية كبيرة لكلام قدماء الفلاسفة، ويعتقد برمزية وغموض كلماتهم.

ابن سينا اذن يحمل كلام الحكماء القدامى في موضوع التناسخ على نوع من الاشارة والرمز، ويقول بأن رمزيتها تعبر عن التقارب مع فهم العامة.

ويعتقد ابن سينا أيضاً بأن الحكماء السابقين تحدثوا حول المعاد بما يتناسب

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٤٩٧.

وينسجم مع فهم العامة وادراكهم، لأنهم لو تحدثوا عن حقيقة المعاد كما هي في الواقع ونفس الأمر، لعجز عامة الناس عن فهمها وبادروا الى انكار المعاد.

ويتضح مما ذهب اليه ابن سينا في موضوع المعاد انه يشك في جسمانية المعاد ويجد في هذه الجسمانية أمراً لا ينسجم مع عقله.

وتحدث ابن سينا عن موضوع المعاد في كتاب «الشفاء» قائلاً:

«يجب أن يُعلم أن المعاد منه ما هو منقول في الشرع ولا سبيل الى اثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبي (ص) وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج الى تعلم. وقد بسطت الشريعة الحقه التي أتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد (ص) حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس، اللتان للأنفس، وان كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن لما نوضح من العلل»[١].

هذه العبارة تكشف بوضوح عن اعتقاد ابن سينا بانسداد المعاد الجسماني عن طريق العقل، ولا مجال للاعتقاد به إلّا عن طريق الشريعة وتصديق خبر الرسول (ص).

وتحدث ابن سينا بالتفصيل عن المعاد الروحاني معتبراً الاعتقاد به مقتضى العقل والقياس البرهانيين.

---

(١) الهيات الشفاء، ط حجرية، ص ٥٤٤.

التفاوت بين المعاد والتناسخ

ان مسألة التناسخ، من المسائل التي لها جذور في تـاريخ الفكـر البـشري، ودرسها العديد من قدماء الفلاسفة. كما ان خلفية هذه المسألة وكذلك امتدادها في أوساط أهل الفكر، امر ليس باستطاعة أحد أن يتجاهله. والاعتقاد بمـبدأ التناسخ ليس على وتيرة واحدة بل ذهب كـل فـريق لتـفسيره حسب رأيـه ورؤيته.

ان رسوخ فكرة التناسخ في أعماق العديد من الأديان والمذاهب القديمة يعود للأمر التالي وهو أن بعض المفكرين لم يدركوا الاختلاف الأساسي بين المـعاد والتناسخ، لذلك خلطوا بين هذين الموضوعين.

هناك عبارة شهيرة في التناسخ تقول:

«ما من مذهب إلّا وللتناسخ فيه قدم راسخ».

السهروردي يعتقد بأن العديد من قدماء الحـكماء يسيرون خـلف طـريقة التناسخ، ويقول بأن جسم الانسان باب الأبواب وبوابة حياة جمـيع الاجسام العنصرية.

ومعنى هذا الكلام هو أن النفس الناطقة تهبط أول ما تهـبط، عـلى قـالب جسم الانسان، ثم تنتقل الى سائر الحيوانات من خلال اكتساب هيئات مختلفة وبحسب المناسبات المتعددة.

بتعبير آخر: النفس الناطقة وبعد نزولها، بادرت الى اكتساب هيئات مختلفة نورانية وظلمانية، منتقلة الى الاجسام التي تتناسب مع هذه الهيئات.

هذا الكلام لديه لوازم وآثار، ولو أخذ به أحد فلابد أن يأخذ بلوازمه وآثاره أيضاً. ومن آثاره أن يقال بعدم وجود أي حيوان آخر في العالم، وأن مختلف أنواع الحيوانات ليست سوى انسان منسوخ لا غير. فالحيوان نوع مقتصر على الانسان، غير ان بعض أفراد الانسان قد نسخوا وسينسخ الآخرون في المستقبل وبشكل متوال.

ولا ينبغي نسيان الأمر التالي وهو ان نسخ الانسان من وجهة نظر القدماء لا يعني بالضرورة الانتقال الى جسم الحيوانات.

هذا الفريق يعتقد ان النفس الناطقة اذا لم تستطع أن توصل نفسها الى مقام الكمال، ولم تخرج من مرحلة النقص، ينبغي ان تنتقل الى جسم حيوان يماثلها من حيث الخُلق والطبع. ولكن لو بلغت النفس الناطقة ذروة الكمال فانها تتحرر من هذا العالم وتبلغ منبع النور.

أتباع طريقة التناسخ يستعينون بسلسلة من البراهين لاثبات ادعائهم والتي من أهمها:

ليس بعيداً عن الحقيقة لو قيل بأن النفوس الناطقة الانسانية تؤلف جواهر مجردة بشكل كامل عن المادة والمدة. ولا يبعد عن الحقيقة أيضاً لو قيل بأن النفس الناطقة تنفصل عن البدن بعد الموت وانقضاء فترة الحياة.

تضاف أيضاً مقدمة اخرى الى المقدمات السابقة وهي ان الأبدان الميتة للانسان ليست محدودة ولا متناهية.

بعد الاعتراف بصحة هذه المقدمات، يطرح السؤال التالي نفسه وهو: هل النفوس المنفصلة عن الأبدان، متناهية أم غير متناهية؟

لو قيل في الاجابة على هذا السؤال بأن النفوس المنفصلة عن الأبدان غير محدودة ولا متناهية، يلزم عن ذلك تحقق الامور غير المتناهية حالياً وبالفعل. وهذا الأمر، من الامور المحالة. ولكن لو قيل بأن النفوس المنفصلة عن الأبدان متناهية، فحينئذ لا سبيل لنا سوى الاعتراف بوقوع التناسخ وصحته، لأن

تناهي النفوس المنفصلة عن الأبدان ـ لا تناهي أجسام الموتى ـ يستلزم التناسخ وانتقال النفوس في الأجسام.

هذا الاستدلال يقوم على الأصل التالي وهو أن النفس الناطقة موجودة قبل الجسم ومستقلة عنه، ولم تحدث بحدوثه. ولكن لو اعتقد أحد بحدوث النفس حين حدوث الجسم، ويرفض وجودها قبل وجوده، فانه يعتقد بنقص هذا الاستدلال ولا يعترف له بأي أصل وأساس.

السهروردي يقول بأن الحكماء المشرقيين الذين سبقوه مثل يوذاسف، كانوا يعتقدون بأن الانسان باب الأبواب. وهو لهذا يعتبرهم ممن يقول بالتناسخ. ولم يتحدث لنا عن هوية يوذاسف وشخصيته التاريخية، كموقفه ازاء العديد من الحكماء القدماء.

قطب الدين الشيرازي يعتبر يوذاسف حكيماً تناسخياً هندياً، ويقول بأن البعض يعتبرونه بابلياً. ولا يستبعد ان يكون يوذاسف هو «بوذا» الذي ظهر في بلاد الهند، ويسكن معظم اتباعه في الصين واليابان.

ورغم ذهاب السهروردي الى ان معظم الحكماء الذين سبقوا يوذاسف، كانوا من أتباع طريقة التناسخ، إلّا انه لم يشر الى اسم أي أحد منهم.

قطب الدين الشيرازي يعتقد بأن هذه الفئة من الحكماء تنتمي الى بلدان بابل، وايران، والهند، والصين.

يقول اميل بريهير[١]، استاذ تاريخ الفلسفة بجامعة باريس:

«الاعتقاد بتناسخ الأرواح في أجساد الانسان والحيوانات الذي ينسب الى فيثاغورس طبقاً لوثيقة قديمة، لم يكن نتاج الفكر الفلسفي لهذا الحكيم، وانما هو من الأفكار السائدة لدى الأقوام الأوائل الذين يعرّفون الولادة بأنها عبارة عن حلول في جسم جديد، والذين كانت تشيع بينهم فكرة ان النفس تخرج من

---

(١) Emile Brehier

جسدها كي تستقر في حيوان أو في شيء بلا روح.

ولا يمكن تحديد الأصل التاريخي لهذه الفكرة، ولكن لابد من القول في نهاية المطاف: اذا عد تعليم حرمة أكل اللحوم جزءاً من العقائد الاولى لهذا الدين، فلابد وأنه ناشئ من الاعتقاد بوحدة جميع الموجودات الحية، والمنبثق ولاشك من الاعتقاد بالتناسخ»[١].

النحلة الفيثاغورية، لم تكن ذات جانب علمي وفلسفي فقط، وانما تعد حركة دينية وسياسية وأخلاقية أيضاً. وكانت تسعى لتأسيس منظمة تهدف الى الدعوة لأهدافها والحصول على نفوذ في المدن الجنوبية من ايطاليا.

ومن الصعب اتخاذ رأي صائب بشأن هذه الحركة التي تعد تياراً معقداً. لذلك:

أولاً، ينبغي القول بأن حياة فيثاغورس لا تُعرف إلّا عن طريق الأساطير التي نسجت حوله.

ثانياً، ان تاريخ المدرسة الفيثاغورية مؤلف من مرحلتين متميزتين، الاولى بدأت في كرنن في ٥٣٠ ق.م واستمرت حتى وفاة افلاطون (٣٥٠ ق.م). والثانية ظهرت فيها المدرسة الفيثاغورية الجديدة واقترن ظهورها مع مطلع التاريخ الميلادي.

الآراء المتعلقة بنظرية التناسخ وغيرها والمنسوبة الى فيثاغوريي المرحلة الاولى، فيها الكثير من التناقضات الصريحة التي تجعل من المتعذر اسنادها الى فيثاغورس فقط[٢]. وهذا ما دفع بالمؤرخين الى الاكتفاء بتبويبها، والاحجام عن تحديد الارتباط فيما بينها.

على ضوء ما تم ذكره الى الآن، يتضح أن من الصعب تحديد تاريخ فكرة

(١) اميل بريهير، تاريخ الفلسفة في العصر اليوناني، ترجمة علي مراد الداودي، جامعة طهران، ص ٦٣.

(٢) نفس المصدر، ص ٦٢.

التناسخ بشكل دقيق وبصورة قاطعة. ولكن الأمر المسلم بـه هـو ان طـريقة التناسخ، وفكرة انتقال النفس من بدن لآخر، مـثارة مـنذ القـدم وأخـذ بهـا الكثيرون.

السهروردي ينسب بدوره هذه الفكرة الى قدماء الحكماء محجماً عن تحديد تاريخ دقيق لنشوئها.

وسبق ان عرفنا بوجود نوع من الخلط في آثار بعض قدماء المفكرين بين التناسخ والمعاد، ولم يتم التمييز بين هذين الموضوعين بشكل دقيق.

ولابد من الالتفات الى ان الخلط بين التناسخ والمعاد وعدم التمييز بينهما، أمر يؤدي الى حدوث حالة من الانحراف وسوء الفهم في عالم الفكر والعمل. لذلك ومن أجل رفع أي خلط بين هذين الموضوعين، لابد من دراسة معيار وضابط كل منهما بشكل دقيق.

ان انتقال الروح من عالم الشهادة الى عالم الغيب، يعد ملاكاً وضابطاً أساسياً في أصل المعاد، بينما موضوع التناسخ أمر يُبحث ضمن نطاق هذا العالم، ويراد به انتقال الروح من بدن لآخر في الحياة الدنيا. ولابد من الاشارة الى الأمر التالي وهو ان عالم الشهادة عبارة عن العالم الذي يمكن ادراك موجوداته عن طريق حواس الانسان الظاهرة.

اما عالم الغيب فهو عبارة عن العالم الذي لا يُدرك إلّا عن طريق الحـواس الباطنية.

اذن لابد في عملية المعاد من الانتقال من عالم الى عالم آخر والارتحال من نشأة الى نشأة اخرى.

ولاريب في ان ما يبحث كعالم آخر في موضوع المـعاد، لا يـقع في درجـة واحدة مع هذا العالم.

والوضع، على هذا المنوال أيضاً في موضوع التناسخ، اي بالرغم من اضفاء حالة الاعتبار على أصل الانتقال في موضوع التناسخ، ولكن لا تضفى حـالة

الاعتبار أيضاً على تعدد العوالم والنشآت.

اذن يعد انتقال الروح من جسد الى جسد آخر نوعاً من التناسخ في مذهب أهل التناسخ، وان وقع الجسد الثاني من حيث الدرجة الوجودية في نفس العالم الذي تكون فيه الجسد الأول.

فانتقال الروح من جسم حيوان الى جسم حيوان آخر أرقى أو أوطأ من الأول، هو عبارة عن التناسخ، بينما يعيش هذان الحيوانان في عالم واحد ولا يختلفان إلّا في الصورة النوعية فقط.

اذن التناسخ عبارة عن انتقال الروح من جسم مادي الى جسم مادي آخر. ولا يوجد حد متصور لهذا الانتقال.

وردت اصطلاحات عديدة في آثار الحكماء بشأن انتقال الروح وترددها ضمن أبدان مختلفة، يمكن أن يسلط الاهتمام بها الضوء على بعض المسائل.

فلو انتقلت روح الانسان من جسد انسان الى جسد انسان آخر، سمي هذا الانتقال نسخاً. ولكن لو انتقلت الروح الانسانية من جسد انسان الى جسم حيوان، سمي هذا الانتقال مسخاً. ولو حدث هذا الانتقال من جسد انساني الى جسم نباتي سمي فسخاً، ولو حدث من جسم انساني الى جسم جمادي سمي رسخاً.

يقول صدر المتألهين في ذلك:

«فالانتقال من بدن انساني الى مثله يسمى نسخاً، والى حيوان آخر يسمى مسخاً، والى نباتي فسخاً، والى جمادي رسخاً»[١].

ما ينبغي التنويه اليه في هذا المضمار هو: عملية التناسخ مثلما بامكانها ان تكون ذات جانب صعودي وارتقائي، بامكانها ايضاً ان تكون ذات جانب نزولي وانحطاطي.

---

(١) تعليقة حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٤٧٦.

صدر المتألهين يعتقد بأن ما أورده السهروردي عن يوذاسف والحكماء المشرقيين الذين سبقوه، يراد به التناسخ النزولي فقط. غير ان صاحب الحكمة المتعالية يعتقد بأن جماعة اخوان الصفا يعتقدون بالتناسخ الصعودي ويؤكدون عليه.

حكيم شيراز الكبير ـ اي صدر المتألهين ـ ومثل الكثير من الحكماء، يعتقد بامتناع التناسخ مطلقاً، مبرهناً على ذلك ببرهان محكم، يمكن تلخيصه كما يلي:

طبقاً لمبدأ الحركة الجوهرية وجسمانية حدوث النفس، يبدأ تكون كل جسم من الأجسام المادية في هذا العالم من مرحلة القوة ثم يقطع هذا الجسم مختلف مراحل الفعلية والكمال الواحدة تلو الاخرى بشكل تدريجي.

ولابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو: طبقاً للمبدأ المذكور، يعد تركيب الهيولى والصورة تركيباً اتحادياً ولا يتيسر الانفصال ما بينهما قط. ولذلك يتعلق وجود المادة بصورتها الفعلية. ومعنى هذا الكلام هو: اذا تكونت مادة ما، تكونت أيضاً صورة فعلية متماثلة معها من جميع الجهات. وبالعكس، لو اضمحلت مادة ما اضمحلت صورتها الفعلية أيضاً.

ولربما ليس اغراقاً لو قيل بأن تكون المادة وظهورها هو عين تكون الصورة وظهورها، وفناء المادة هو عين فناء الصورة.

ويبدو من الضروري الاشارة الى الأمر التالي ايضاً وهو: مادامت الصورة الفعلية تؤلف فعلية المادة وتُعد كمالها الوجودي، فانها محكومة بالأحكام المذكورة. غير ان هذا الكلام لا يتعارض مع الأمر التالي وهو: ان الصورة من جهة اخرى حين لا تُعد فعلية مادة ما، تكتفي بذاتها وتستغني عن المادة.

طبعاً، هذا الكلام يصدق على نوع آخر من تطورات ونشآت الوجود، ولربما بعد انتهاء الاستكمال المادي.

على هذا الضوء يمكن ان يقال:

النفس من حيث هي نفس، تعدُ نوعاً من الصورة الفعلية، مثلما ان البدن من

حيث هو بدن يُعد نوعاً من المادة. اذن فالنفس في بداية ظهورها ومبدأ تكونها، تُعد صورة طبيعية بالفعل، ونفساً ناطقة بالقوة.

هذا الكلام ينطبق على ظهور الصورة الطبيعية ايضاً، لأن كل صورة طبيعية وان كانت في بداية ظهورها ومبدأ تكونها هي صورة طبيعية، لكنها بالفعل عبارة عن صورة طبيعية أدنى من الصورة الطبيعية المذكورة.

هذا الترتب بالفعل وبالقوة الكائن بين الصور الطبيعية، يستمر بحيث لا يصدق أي شيء سوى المادة الأولى.

هاهنا، فضلاً عن هذه المقدمات المذكورة، لا ينبغي تجاهل الحقيقة التالية وهي ان الطبيعة بمنأى عن كل طفرة، وما لم تقطع المراحل الوجودية الأوطأ، لا تصل الى المراحل الوجودية الأعلى.

اذن اذا ثبتت صحة هذه المقدمات، يمكن ان نقول: لا تتحقق أية نفس من النفوس الانسانية الناطقة، الا اذا اجتازت مراحل من الاستكمالات الجوهرية وحصلت على مراتب من الفعليات والكمالات النفسية. ويتم الحصول على هذه الفعليات والكمالات عن طريق الحركة الجوهرية وباسلوب «لبس بعد لبس»، من خلال العديد من المراحل الجمادية والنباتية والحيوانية.

اذن فالنفس الناطقة لديها نوع من الفعلية والتحصل الوجودي من حيث انها ذات أفعال وانفعالات كثيرة.

وعليه لو انتقلت النفس الناطقة ـ بعد وصولها الى هذه المرتبة من الفعلية ـ مرتين الى جسم مادي آخر عن طريق التناسخ، لاستلزم ذلك عودة الفعلية الى القوة والشدة الى الضعف، وانقلاب نظام الخلقة[١].

---

(١) تعليقات ملا صدرا على حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٤٧٦.

حدوث النفس بحدوث البدن

قلنا بأن براهين اثبات التناسخ لا تُطرح إلّا اذا كانت النفس الناطقة موجودة قبل البدن ومستقلة عنه. اذن لو كان هناك من يعتقد بحدوث النفس حين حدوث البدن وعدم وجودها قبل وجوده، لبطلت عنده براهين اثبات التناسخ.

الشيخ شهاب الدين السهروردي، أحد الذين يرفضون بشكل صريح وجود النفس قبل البدن واستقلالها، ويعتبرها حادثة بحدوثه.

هذا الفيلسوف الاشراقي، تحدث عن هذه الفكرة في معظم آثاره التي كتبها بالعربية والفارسية، وأكد عليها، كما هو الحال في كتابيه «الألواح العمادية»[(١)] و«برتو نامه»[(٢)] اللذين ألّفهما باللغة الفارسية، وكتابه الشهير «حكمة الاشراق» الذي ألّفه باللغة العربية.

ويمكن تلخيص ما ذهب اليه السهروردي لاثبات حدوث النفس وعدم وجودها قبل البدن بالشكل التالي:

لكل شخص انساني يعيش في هذا العالم ذات لديها اطلاع بأحواله. وهذا الاطلاع هو بالشكل الذي يختص بذات الشخص نفسه. والذات الشخصية خافية على سائر الناس. واذا ما عرفنا هذا نقول بأن نفوس الناس ليست واحدة بالوحدة العددية، وانما هي واحدة بالنوع. لأنها اذا كانت واحدة

---

(١) راجع: مجموعة الآثار الفارسية لشيخ الاشراق، الألواح العمادية، ط طهران، ص ١٣٤.
(٢) نفس المصدر، برتو نامه، ص ٢٦.

بالوحدة العددية، وتتصرف في نفس الوقت في جميع الأبدان، يلزم ان تكون ذات الانسان التي تشير الى نفسها بالضمير «أنا»، واحداً شخصياً في جميع الأبدان. ولو تحققت النفس الناطقة، بهذه الصورة في قالب الأجساد الانسانية، فمعنى هذا ان ما هو معلوم لأحد الأشخاص، معلوم لجميع الناس في العالم أيضاً، وهذا خلاف الواقع. ولذلك يمكن القول بأن النفوس البشرية وان كانت تتميز بالوحدة النوعية، إلّا انها كثيرة من حيث العدد.

اذن اذا ثبتت الكثرة العددية للنفوس، ولزومها في أجساد الناس، يمكن اثبات عدم وجود النفوس قبل الأبدان بسهولة، لأنه اذا كانت النفس الناطقة موجودة قبل وجود الأبدان، ينبغي أن تكون اما واحدة او كثيرة، في حين ليس بمقدورها ان تكون قبل وجود البدن لا واحدة ولا كثيرة.

ليس بمقدورها ان تكون واحدة، لأنها إذا كانت قبل وجود البدن واحدة فينبغي ان تكون بعد وجوده واحدة ايضاً، لأن ما يقبل الكثرة والقسمة بعد الوحدة، هو الجسم والجسماني فقط، بينما النفس الناطقة لا جسم ولا جسمانية.

وليس بمقدورها ان تكون قبل البدن كثيرة، لأن الأنوار المجردة عن المادة تحتاج في كثرتها وتعددها الى مميز ومخصص. واذا كان الأمر كذلك، فما هو المخصص والمميز لهذه الأنوار

مراتب الشدة والضعف ليس بمقدورها ان تكون مميزة ومخصصة لهذه الأنوار، لأن هذه المراتب غير متناهية، بينما شدة نورانية النفس الناطقة متناهية.

كما لا يمكن البحث عن مميز ومخصص لهذا اللون من الأنوار في العوارض الغريبة والمفارقة، لأن عروض العوارض الغريبة والمفارقة على الأشياء المتساوية في النوع، معلول للأسباب والحركات. والحركة لا تتحقق إلّا في عالم الأجسام.

أضف الى ذلك اننا لو اعتبرنا العرض الغريب المفارق علة لامتياز الشيء، لاحتاج هذا العرض الى علة اخرى. ولن تنتهي هذه السلسلة من العلل.

كما لا يمكن ان نجد امتياز هذه الأنوار في نفس ماهياتها، لأنها متساوية في جميع الماهيات.

العرض اللازم ليس باستطاعته ان يلعب دور المميز والمخصص أيضاً، لأن العرض اللازم لا ينفصل عن ماهية الشيء. والشيء الذي هو هكذا ليس بمقدوره ان يكون مميزاً ومخصصاً لنفس الماهية.

على هذا الضوء يمكن القول بسهولة: ان النفس الناطقة ليس بمقدورها ان تكون قبل البدن واحدة أو كثيرة. والذي لا ريب فيه هو ان الشيء اذا لم يكن لا واحداً ولا كثيراً، فلا يمكن أن يُعد جزءاً من الموجودات.

السهروردي لديه برهان آخر على حدوث النفس بحدوث البدن خلاصته كالتالي:

اذا كانت النفس الناطقة موجودة قبل البدن، فليس بمقدور أي حاجب أو شاغل ان يمنعها عن عالم النور المحض، لأن الحجاب من آثار تعلق النفس بالبدن، بينما لو كانت النفس موجودة قبل البدن، لتنزهت عن كل تعلق به، ولما حدث فيها أي تغيير، لأن التغيير لا يتحقق بدون حركة، ووقوع الحركة فيها يستلزم التغيير في نور الأنوار، بينما الساحة المقدسة لنور الأنوار منزهة عن كل تغيير.

مما سبق يتضح أن النفس الناطقة لو كانت موجودة قبل البدن، فلابد أن تكون موجوداً كاملاً، وحينذاك يُعد عملها وتصرفها في البدن، أمراً مهملاً، لأن عمل النفس في البدن يهدف الى تحصيل الكمال فحسب.

اذن اذا حصل الكمال، يُعد عمل النفس في البدن تحصيل الحاصل، وهو أمر باطل.

قد يقال: قد تطرأ على النفس حالة توجب هبوطها وسقوطها. فيستوجب هذا الهبوط من المراتب العليا، تعلقها بالبدن.

ويعتبر السهروردي هذا الكلام باطلاً، ويرى امتناع اي تغيير أو اتفاق في

غير عالم الحركات والتعلقات.

وثمة برهان ثالث يلجأ اليه هذا الفيلسوف الاشراقي لاثبات حدوث النفس بحدوث البدن، خلاصته:

اذا كانت الأنوار المدبرة للبدن، موجودة ومتحققة قبل وجود البدن، فلابد من الاعتراف بتحقق أحد الافتراضين التاليين:

١ ـ بعض هذه الأنوار المدبرة للبدن، لا تعمل ولا تتصرف في أي بدن من الأبدان قط.

٢ ـ بين هذه الأنوار المدبرة للبدن، لا يمكن العثور على نور لا يعمل ولا يتصرف في هذه الأبدان.

وينبغي القول بشأن الافتراض الأول: النور الذي لا يتصرف ولا يعمل في أي بدن، موجود مهمل ومعطّل. ولا وجود في نظام الخلقة المعقول لأي موجود مهمل.

اما بشأن الافتراض الثاني:

اذا لم يكن بالامكان العثور بين هذه الأنوار على نور لا يعمل ولا يتصرف في هذه الأبدان، فلابد ان تكون هناك لحظة يتحقق فيها عمل هذه الأنوار في البدن. وبما ان حوادث عالم الوجود ليس لها ابتداء، فلابد ان تكون لحظة عمل هذه الأنوار في الأبدان قد وقعت في الأزل والماضي الذي لا بداية له. واذا كان الأمر كذلك فالنتيجة التي يمكن الخروج بها هي: انه لا يوجد نور مدبّر قبل وجود البدن بصفته نفساً ناطقة.

البرهان الرابع

يتمسك السهروردي ببرهان آخر يمكن ان ندعوه بالبرهان الرابع لاثبات حدوث النفس بحدوث البدن.

خلاصة هذا البرهان كالتالي:

حوادث هذا العالم ليست لها نهاية في المستقبل، مثلما ليست لها بداية في الماضي.

كذلك ان انتقال النفوس من بدن لآخر والذي يدعى في اصطلاح السهروردي بالانتقال الناسوتي، أمر غير ممكن أيضاً.

اذن على ضوء هاتين المقدمتين: اذا كانت النفوس الناطقة موجودة قبل وجود الأبدان، يلزم عن ذلك تحقق جهات غير متناهية في عالم المفارقات والمجردات، لأن أي نفس من النفوس غير المتناهية بحاجة الى علة في تحققها واختلافها مع النفوس الاخرى. كما ان كل علة بحاجة الى علة اخرى، الأمر الذي يؤدي الى ظهور سلسلة من العلل والمعاليل اللامتناهية في عالم المفارقات والمجردات. ونظراً لتعذر اجتماع مثل هذه السلسلة في عالم المفارقات والمجردات، يتعذر كذلك تحقق النفوس الناطقة قبل الأبدان.

قطب الدين الشيرازي، شارح كتاب «حكمة الاشراق»، وبعد نقله لبراهين السهروردي في هذا الباب، يعبّر عن شكه وتردده فيها، ويعتبرها جميعاً من الامور الاقناعية. ويقول بأن هذه الأدلة قائمة على ابطال التناسخ. اذن لو اعتقد أحد بالتناسخ، فانه لا يأخذ بهذه الأدلة في باب اثبات حدوث النفس بحدوث البدن.

رأي قطب الدين الشيرازي هذا، يمكن ان يصدق على بعض براهين السهروردي. فقد قلنا في بداية هذا المبحث ان براهين اثبات التناسخ لا يصح طرحها إلّا عند الأخذ بفكرة وجود النفس الناطقة قبل وجود البدن.

اذن اذا وُجد أحد كالسهروردي لا يعترف بوجود النفس الناطقة قبل وجود البدن، فلابد ان يثير الاشكال حول براهين اثبات التناسخ. وعلى هذا الضوء يمكن ان يقال: ان بعض براهين السهروردي في اثبات حدوث النفس بحدوث البدن، لا تخلو من اشكال، لأن هذا الفيلسوف الاشراقي قد توصل الى ابطال التناسخ عن طريق اثبات حدوث النفس وعدم تحقق ذلك قبل البدن،

بينما يذكر من جانب آخر بطلان التناسخ ضمن مقدمات البرهان، لاثبات حدوث النفس.

صدر المتألهين الشيرازي، قام بدوره بدراسة براهين السهروردي وتفحصها، فوجد بعض مقدماتها ناقصة.

هذا الفيلسوف المتأله يعتقد اعتقاداً راسخاً بالحدوث الجسماني والبقاء الروحاني للنفس، وقد استعان بالبراهين القاطعة لاثبات ذلك. ما أورده صدر المتألهين في حدوث النفس، يُعد جديداً ومهماً جداً في تاريخ الفكر الاسلامي.

وتوصل عن طريق الحركة في الجوهر الى النتيجة التالية وهي: رغم ان النفس جسمانية الحدوث في البداية، لكن روحانية البقاء، تُعد مرحلة اخرى من وجودها أيضاً.

اذن رغم ايمان صدر المتألهين بالحدوث الجسماني للنفس، لا ينكر كينونتها العقلية قبل البدن، فيقول بأنها جسمانية في مقام الحدوث، لكنها تتميز بنوع من الكينونة العقلية قبل البدن.

ويعتبر صدر المتألهين هذه المسألة، من المسائل الغامضة، ويبرر الاختلاف بين آراء الحكماء في هذا المضمار، بالغموض الذي يلف هذه المسألة والتعقيد الذي تتميز به.

معظم الحكماء وجمهور المحققين، تحدثوا عن النفس، ودرسوها في آثارهم، غير ان الحقيقة هي ان ما ورد في آثار هؤلاء بشأن النفس، عبارة عن كلام في آثار ولوازم وجود النفس لا غير.

البعض يرى ان النفس ليست سوى موجود مدرِك ومحرك. والبعض لم يكتف بهذا القدر فاعتبروا تجرد النفس وبقاءها بعد مفارقة البدن، سمة اصلية من سماتها. ويبرهن هؤلاء على فكرتهم هذه كما يلي: النفس الناطقة موضع العلوم والادراكات. والادراك من حيث هو ادراك غير قابل للتقسيم والتفرقة. لذلك ينبغي القول: اذا كان الادراك أو العلم غير قابل للتقسيم، فمعنى هذا ان

النفس الناطقة بسيطة. وما كان بسيطاً في حد ذاته، فانه غير قابل للفناء، اذ لو كانت النفس الناطقة قابلة للفناء فلابد أن تتألف من قوة وفعل، وهذا خلاف الفرض.

يقول صدر المتألهين بأن ما ذُكر هنا حول النفس ومعظم ما ذُكر في هـذا المجال، يؤلف غاية معرفة الحكماء والمتكلمين في موضوع النفس.

ولكن لو تصور البعض انهم قد توصلوا الى كنه حقيقة النفس من خـلال هذه الدرجة من المعرفة، فانهم مخطئون تماماً. ولهذا السبب بالذات نلاحظ بين هؤلاء اختلافاً كبيراً في الرأي في موضوع النفس، وانبرى كـل فـريق لابـداء وجهة نظره:

فالكثيرون يرون ان جميع أفراد النفوس البشرية تؤلف نوعاً واحـداً، فـلا تتغير أي نفس منها بحسب الذات والجوهر، منذ تـعلقها بـالجنين والى حـين بلوغها غاية الكمال.

هؤلاء يعتقدون ان اي تغيير يحصل في النفس الناطقة،انما يحصل في عوارضها وكيفياتها اللاحقة، بينما لا يطرأ أي لـون من التغيير علـى جوهـر ذاتها.

وهناك من يرى بأن النفس قد وُجدت مع البـدن، ويـعتبرون البـدن مـن شرائط وجود النفس.

صدر المتألهين، يرفض جميع هذه الآراء ويعتبرها غير صحيحة، ولا يأخذ إلّا بنظرية أهل الكشف والبرهان، ولذلك نراه يقول:

النفس ومع كونها بسيطة من حيث الذات والهوية، ذات درجـات مخـتلفة ومتباينة. ولهذا لا تتعارض جسمانية حدوثها في مرحلة المادة والنشأة البسيطة مع كينونتها العقلية قبل البدن قط.

فالاستعداد البدني المادي في عالم الطبيعي، يُعد من شرائط وجود النـفس، غير أن البدن وعوارضه، لا تُعد شرطاً لحقيقة النفس وهويتها المتعالية. لأنه لو كان الأمر كذلك، للزم فناء النفس بفناء البدن، بينما تؤكد مختلف البراهين والأدلة

على بقاء النفس بعد فناء البدن.

اذن يمكن القول: النفس جسمانية الحدوث مثل سائر الامور الطبيعية، وروحانية البقاء مثل سائر العقول المجردة. وعلى أساس هذه النظرية يمكن تفسير ما ورد في بعض الأحاديث حول وجود النفس قبل البدن، حتى انه ورد في بعضها انها توجد قبل البدن بألفي عام.

ولا ريب في ان تحديد مدة وجود النفس قبل البدن، لا يتحقق إلّا عن طريق الاتصال بنور النبوة.

النفس الناطقة موجود ذو درجات مختلفة ومقامات متفاوتة ولا يمكن تحديد حقيقتها ببعض هذه الدرجات. فهذا الموجود العجيب لطيفة ربانية وحقيقة عجيبة لا يتوقف عند أية درجة يصل اليها، ولذلك يبحث دائماً عن مرحلة جديدة ودرجة أعلى.

ولهذا السبب يواجه تعريف النفس مشكلة بحيث اعترف الكثير من الأكابر بالعجز عن تقديم تعريف حقيقي شاف.

صدر المتألهين الشيرازي، لم يؤكد على جسمانية حدوث النفس وروحانية بقائها فحسب، وانما ذهب ايضاً الى القول بأنها مركبة الحدوث وبسيطة البقاء:

«والحق عندنا ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، وهي ايضاً مركبة الحدوث بسيطة البقاء لتولدها من هيولى فانية هي صورة البدن، وصورة باقية هي كمال النفس»[١].

تنويه

مما سبق يتضح ان الحكيم الاشراقي الشيخ شهاب الدين السهروردي يؤمن

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، تعليقات ملا صدرا، ص ٢٤٥.

بيطلان التناسخ، ولم يتردد في هذا الاعتقاد قط. كما يرفض بشدة ايضاً وجود النفس الناطقة قبل البدن، ويعتبرها حادثة بحدوثه.

ومن الواضح ايضاً ان الذي لا يعتقد بتقدم النفس على البدن، فلن يعتقد بالتناسخ أيضاً. ورغم ذلك نجد ان تعامل هذا الفيلسوف مع موضوع التناسخ، هو بالطريقة التي تثير الريب والتوهم عند البعض.

فهو يحترم الحكماء القدماء كثيراً ويرجح آراءهم وأفكارهم على غيرهم في معظم الأحوال. وقد نقل أقوال العديد من هؤلاء، في موضوع التناسخ، وصنّف فيثاغورس ضمن فئة الحكماء التي تقول به.

والذين لديهم معرفة اكبر باسلوب السهروردي وطريقة تفكيره وتعبيره، قد يتصورون انه يميل نحو عقيدة القدماء في مسألة التناسخ، ويتردد في بطلانها.

والذي يقوي مثل هذا التوهم عبارة وردت في المقالة الخامسة من كتاب «حكمة الاشراق» يقول فيها:

«وأما أصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم جثياً وأصبحوا في ديارهم جاثمين، سواء كان النقل حقاً أو باطلاً فان الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفة»[1].

اي انه مثلما يرى براهين انصار التناسخ ضعيفة، يرى براهين معارضيهم ضعيفة ايضاً.

ويقول صدر المتألهين بأن الظاهر من عبارة السهروردي هو انه متردد في بطلان التناسخ، ولم يتعامل بجزم ويقين مع هذه الفكرة.

وينتهز صدر المتألهين الفرصة أيضاً للتحدث عن خطأ رأي الغزالي في هذا الموضوع. ويقول بأن السبب في خطأ الغزالي هو انه لم يميز بين التناسخ والبعث، وخلطه بين هاتين المسألتين. ويعزو هذا الخلط الى عدم معرفة الغزالي بمعنى

(١) نفس المصدر، ص ٥١١.

المعاد الجسماني، وعدم اطلاعه الدقيق على معنى عالم الآخرة والنشأة الباطنة.

ومما يجدر ذكره هو أن الانتقاد اللاذع الذي يوجهه صدر المتألهين للغزالي لا يقتصر على هذا المورد، وانما هب لمعارضته في كثير من الموارد الاخرى، وانتقده بشدة.

اما موقفه من السهروردي في موضوع التناسخ، فلا يخلو من اشكال، لأن السهروردي وكما سبق لم يتردد في رفض التناسخ والاعلان عن بطلانه.

مما سبق يمكن ان نستنتج بأن هذا الفيلسوف الاشراقي يعتقد ببطلان التناسخ، وما يمكن ان يثبت هذا قوله التالي:

«ولا خلاص لمن لم يكن اكثر همه الآخرة وأكثر فكره في عالم النور. فاذا تجلى النور الاسفهبدي بالاطلاع على الحقائق وعشق ينبوع النور والحياة، تطهر من رجس البرازخ. فاذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن، تخلص من الصيبصة وانعكست عليه اشراقات لا تتناهى»[١].

اذن فالسهروردي يعتبر تطهر النفس وتخلصها من التعلقات الطبيعية واتصالها بمركز النور والعظمة، غاية الكمال. ولا ريب في أن هذا الكلام لا يمكن ان ينسجم مع اصول فكرة التناسخ. اذن ما أبداه السهروردي من تردد في أصحاب الشقاوة، لا يعني التردد في بطلان موضوع التناسخ، وانما يقصد ان اصحاب الشقاوة لا يميلون لقطع ارتباطهم بتعلقات الطبيعة والامور الجسمانية بفعل سوء الانتخاب.

---

(١) حكمة الاشراق، المجموعة الثانية، ط طهران، ص ٢٢٦.

معرفة النفس ليست نتاج الصور الادراكية

الذين لديهم معرفة بآثار السهروردي يعلمون جيداً بأن هذا الفيلسوف الاشراقي لا يعتبر معرفة النفس فصلاً من فصول الطبيعيات. وانصبت جل جهوده من أجل انقاذ النفس من فخ الجسم، والتحرر من ظلمات العالم المادي.

علم النفس يقوم في فلسفة السهروردي على أساس العلم الحضوري ومعرفة النفس. كما يعتبر معرفة النفس المنطلق لأية معرفة.

حينما يعرف الانسان نفسه ويشير اليها بـ «أنا»، يصبح كل شيء آخر عدا «أنا»، غريباً عليه. وكل ما هو غريب على «أنا»، لابد وأن يكون: «هو» أو «ذلك».

ففي مشهد «أنا»، تُعد حتى صور «أنا» الادراكية عبارة عن «هو» أو «ذلك». ولذلك لا تعد المعرفة الذاتية نتاج العلم الحصولي وليس باستطاعة الصور الادراكية الوصول لهذا المقام.

الحكماء المشاؤون وعلى العكس من السهروردي يعتبرون علم النفس فصلاً من فصول الطبيعيات، وينبرون في الغالب لشرح قوى النفس وفعاليتها. وتؤكد هذه الطائفة في الغالب على العلم الحصولي والصور الادراكية للنفس، ولم تتحدث كثيراً عن العلم الحضوري.

السهروردي يعتقد بأن بعض الادراكات ليست بحاجة الى صورة، وأساسها عبارة عن حضور ذات المدرَك عند المدرِك. ويستدل على ذلك بقوله: «ومما يؤكد أن لنا ادراكات لا يحتاج فيها الى صورة اخرى غير حضور ذات المدرك:

ان الانسان يتألم بتفريق الاتصال في عضو له ويشعر به، وليس بأن تفريق الاتصال يحصل له صورة اخرى في ذلك العضو أو في غيره، بل المدرك نفس ذلك التفريق»[1].

اذن فالسهروردي يعتبر حضور ذات المدرك عند المدرك نوعاً من الادراك يطلق عليه اسم «الادراك الحضوري». وهذا النوع من الادراك لا يحصل عن طريق الصورة على العكس من الادراك الحصولي. والمدرِك والمدرَك في هذا الادراك، شيء واحد لا أكثر.

للسهروردي عبارة تتحدث عن ضرورة اعتراف الحكماء والمشائين بهذا النوع من الادراك، تقول:

«ومما يلزم فرقة المشائين الاعتراف بهذا انهم يسلمون أن الصورة قد تحصل في آلة البصر ولا يشعر بها الانسان اذا استغرق في فكره أو ما يورده حاسة اخرى، فلابد من التفات النفس الى تلك الصورة. فالادراك ليس إلّا بالتفات النفس عندماترى مشاهدة. والمشاهدة ليست بصورة كلية، بل المشاهدة بصورة جزئية»[2].

من هذه العبارة نفهم ان السهروردي قد وقف بوجه الحكماء المشائين وسعى لجعلهم يعترفون بالادراك الحضوري للنفس.

هذا الفيلسوف الاشراقي قد تحدث في الكثير من آثاره الفارسية والعربية عن العلم الحضوري للنفس. وقال في كتاب حكمة الاشراق بشأن هذا الموضوع وقال: اذا كان الشي قائماً بالذات ومدركاً للذات، فانه لا يحصل على معرفة الذات عن طريق مثال ذاته.

ويستعين السهروردي بثلاثة طريق لاثبات ما ذهب اليه:

---

(١) المشارع والمطارحات، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج ١، ص ٤٨٥.
(٢) نفس المصدر.

الطريق الأول: حينما يجد الانسان نفسه، يعبّر عن نفسه بـ «أنـا»، ولا يجـد شيئاً آخر عدا «أنا». والأمر المقطوع به هو ان الصورة المثالية لـ «أنـا»، غـير «أنا» ذاتها. اذن اذا كانت الذات الشخصية لـ «أنا»، «أنا» نفسها، كانت الصورة المثالية لـ «أنا»، غير «أنا» ومصداقاً لعنوان «هو». اذن ادراك مثال «أنا»، ليس «أنا» وانما «هو» دائماً.

الطريق الثاني: من يدرك نفسه عن طريق الصورة المثالية، اما يعلم بأن هذه الصورة المثالية صورته المثالية أو لا يعلم. فاذا لا يعلم فينبغي القـول بأنـه لم يدرك نفسه، لأن الذي يدرك نفسه عن طريق مثاله لابد أن يكون لديه عـلم بأن المثال مثاله.

أما اذا كان يعلم بأن الصورة المثالية صورته، فينبغي القول بأنه قـد ادرك نفسه بدون مثال وقبله.

الطريق الثالث: القائم بذاته والمدرك لذاته ـ سواء كان نفساً أم عقلاً ـ لن يجد نفسه عن طريق الامور الزائدة عليها، لأن الامور الزائدة على الذات، تُعد من صفات ذلك الشيء. والذي لا ريب فيه هو ان الشخص حينما يدرك نفسه يعلم ان صفاته زائدة على ذاته، لذلك فهو يدرك ذاته قبل ادراكه لصفاته، لأن ادراك صفات الذات متفرع على ادراك تلك الذات.

الأمر الذي تجدر الاشارة اليه هو بأن ما ورد في الطريق الثالث، أعم مما ورد في الطريقين الأول والثاني، اذ لم يُطرح في الطريقين الأول والثاني سوى الفكرة التالية وهي ان الشخص لا يجد نفسه من خلال مثاله، في حين لا يختص الطريق الثالث بالمثال، وانما يصدق على جميع الامور الزائدة على الذات.

وبعد نقل قطب الدين الشيرازي، شـارح كـتاب «حـكمة الاشراق» لهـذه الطرق الثلاثة، يصفها بأنها اقناعية، معبّراً بذلك عن تردده فيها.

انبرى صدر المتألهين بدوره لدراسة هذه المسألة، فعبّر عن أخذه بأصل كلام

السهروردي في هذا الباب، إلّا انه أنكر بعض مقدماته. فهو يقول: اذا ادرك أحد شيئاً عن طريق مثاله، فما هي الضرورة في مثل هذه الحال لادراك مثالية ذلك المثال لذلك الشيء؟

يقوم كلام صدر المتألهين في هذا المضمار على الأصل التالي:

«لا نسلّم ان من علم شيئاً بمثال فلابد ان يعلم أن ذلك مثال لذلك الشيء اذ لا يلزم من حصول العلم بشيء أن يحصل العلم بالعلم به»[١].

صدر المتألهين استند الى هذا الأصل في العديد من آثاره الاخرى. ففي كتابه الكبير «الأسفار الأربعة» يعتقد ان ادراك الله تعالى بصورة بسيطة متحقق لجميع الناس في فطرتهم، ويقول بأن من يدرك أمراً من الامور وبأي نحو كان، فلابد ان يدرك البارئ تعالى أيضاً، غير ان معظم الناس لا يدركون هذا الادراك. غير ان خواص أولياء الله تعالى على علم بادراكهم لله تعالى كقول علي (ع):

«ما رأيتُ شيئاً إلّا ورأيت الله قبله».

اذن فهذا اللون من الادراك ـ والذي هو ادراك بسيط ـ حاصل لجميع الناس، غير أن ادراك هذا الادراك غير حاصل للجميع.

صدر المتألهين يعتقد ان ملاك الخطأ والصواب وكذلك الكفر والايمان يتمثل في الادراك الثاني. وهذا الادراك مناط التكليف والرسالة. ويقصد ان الأنبياء الالهيين قد بُعثوا كي يعلّموا الادراك الثاني للناس، ويطلعوهم على معرفتهم بالله تعالى.

اما الخطأ فلا ينفذ الى الادراك الاول، كما لا يمكن أن نتصور فيه الجهل.

يقول صدر المتألهين بهذا الشأن:

«اعلم يا أخا الحقيقة ايّدك الله بروح منه ان العلم كالجهل قد يكون بسيطاً وهو عبارة عن ادراك شيء مع الذهول عن ذلك الادراك وعن التصديق بأن

---

(١) تعليقات «حكمة الاشراق»، ط حجرية، ص ٢٩٢.

المدرك ماذا.

وقد يكون مركباً وهو عبارة عن ادراك شيء مع الشعور بهذا الادراك وبأن المدرك هو ذلك الشيء. اذا تمهد هذا فنقول: ان ادراك الحق تعالى على الوجه البسيط حاصل لكل أحد في أصل فطرته»[1].

اذن يعترف صدر المتألهين بالادراك الحضوري للنفس من خلال تقسيم العلم الى بسيط ومركب، ويتفق مع السهروردي في هذه الفكرة، لكنه يورد اشكالاً على استدلال السهروردي، مؤكداً على ان ادراك الشيء لا يوجب العلم بذلك الادراك.

اذن النفس الناطقة من وجهة نظر صدر المتألهين ليست غافلة عن نفسها، وأنها تجد نفسها دائماً. ويقول هذا الفيلسوف الكبير في تعليقته على كتاب «حكمة الاشراق» بأن كل أحد من الناس يدرك ذاته بطريقة لا يُحتمل فيها وجه الاشتراك. وهذا اللون من الادراك في الشخص، ليس سوى ذاته الشخصية لا غير. وعليه فهذا الادراك لا يتحقق عن طريق الصورة، لأن كل ما هو غير الهوية الذاتية للشخص ـ سواء كان كلياً أو جزئياً، ذاتياً أو عرضياً ـ غريب على ذات الشخص. ومن المسلّم به ان ما هو غريب على الذات الشخصية لفرد ما، فلابد أن يصدق عليه عنوان «هو» لا «أنا».

صدر المتألهين يقول بأن ذات الـ«أنا» عين الوجود، اذ حينما أجد «أنا» ذاتي الشخصية، فان اي معنى غير الوجود يُعد مجهولاً وغائباً. وعليه حينما يجد الانسان بعين الوجود حضوراً وجودياً، يُعد أي مفهوم ذهني غائباً وغريباً.

ويعتقد صدر المتألهين ايضاً بأن ما ذهب اليه عبارة عن برهان يمكن أن يُثبت ثلاثة أشياء:

الأول، تحقق الوجود في الأعيان.

---

(١) الأسفار الأربعة، ط طهران، ج ١، ص ١١٦.

الثاني، حقيقة النفس عين الوجود.

الثالث، وجود النفس مجرد عن المادة.

كلمة اخرى

سبق ان ذكرنا بأن علم النفس يحظى في فلسفة السهروردي بأهمية خاصة، ولا يمكن تلخيصه في فصل واحد من مبحث الطبيعيات. فهذا الفيلسوف أثار هذه المسألة في معظم آثاره وتحدث بشأنها. فـي الهـيكل الثـاني مـن كـتاب «هياكل النور» يقول بأن الانسان قد ينسى بعض جوارحه وأعضائه أحياناً، لكنه لا ينسى نفسه قط.

وعلى صعيد آخر، من المتعذر معرفة الكـل بـدون مـعرفة الأجـزاء، لذلك فالذي لا يُنسى أبداً ويُطلق عليه اسم «أنا» لا يمكـن ان يمـثل كـل الأجـزاء والجوارح، لأن هذه الأجزاء والجوارح تُنسى في بعض الأحيان[(١)].

السهروردي يستدل على وجود النفس عن طريق ثبات وتجرد العلم. وقد تحدث كثيراً في «هياكل النور» عن النفس الناطقة مقترباً فيما ذهب اليـه مـن مسلك الحكماء المشائين الى حد ما[(٢)].

ويتحدث في نهاية الهيكل الثاني من هذا الكتاب عن رأي البعض في النفس فيقول بأن البعض لا يعتبرها جسماً ويعتبرها الله، مبتعدين بهـذا التصور عن الله، لأن الله تعالى واحد والأنفس كثيرة، اذ لكل فرد نفس مستقلة. فلو كـان للناس جميعاً نفس واحدة لكان علمهم واحداً وتفكيرهم واحداً، بينما حـقيقة الأمر ليست كذلك. ولو كانت النفس الناطقة هـي الله، فكـيف تخـضع لقـوى الجسم، وتقع في شباك الشهوة.

---

(١) هياكل النور، المجموعة الثالثة من آثار السهروردي، ط طهران، ص ٨٥.

(٢) نفس المصدر، ص ٨٦.

ويقول أيضاً بأن ثمة فريقاً آخر يعتبرها جزءاً من الله، وهو اعتقاد ضال ولا شك، لأن الله تعالى ليس جسماً، فكيف يمكن ان يتجزأ؟ ويذهب فريق آخر الى ان النفس الناطقة قديمة وأزلية، وهذا الرأي باطل أيضاً. لأنها اذا كانت قديمة فما هي الضرورة لكي تهبط من عالم القدس والحياة الى عالم الموت والظلام؟

اذن بما أنها ليست أزلية أو قديمة، فلابد أن تكون حادثة، خلقها الله تعالى مع الجسم، لا قبله ولا بعده(١).

ويتحدث السهروردي عن النفس أيضاً وعلمها الحضوري في كتاب «برتو نامه»(٢) الذي ألّفه باللغة الفارسية، وكذلك في كتاب «الالواح العمادية»(٣) الذي ألّفه بنفس هذه اللغة. وذهب في هذين الكتابين وغيرهما من آثاره الاخرى الى انه يعتبر ادراك الانسان لذاته حضورياً وبلا واسطة. ومن الواضح ان عدم تحقق هذا الادراك يعني عدم تحقق سائر الادراكات الاخرى ايضاً.

سنتحدث في موضع آخر بشأن الطريقة التي يصبح فيها العلم الحضوري رصيداً للعلم الحصولي والسبب الكامن وراء ذلك، ولكن ما ينبغي التأكيد عليه هنا هو ان هذه الفكرة، فكرة أساسية ومنطلق لكثير من النزاعات.

الدكتور محمد اقبال اللاهوري الذي من المرجّح انه تأثر بأفكار السهروردي في موضوع النفس، يعتبر هذه المسألة، مصدراً لجميع الصراعات، ويقول: من الواضح ان جميع هذه الصراعات ترجع الى مسألة واحدة وهي: هل الوجود تصور محض أم حقيقة عينية؟

بتعبير آخر: حينما نتحدث عن وجود شيء ما، فهل نعتبر وجوده مرتبطاً بوجودنا باسلوب التصوريين، أم نعتبره مستقلاً عنا باسلوب الواقعيين؟

---

(١) نفس المصدر، ص ٩٠ ـ ٩١.
(٢) ص ٢٤ ـ ٢٥.
(٣) ص ١٣٩.

يمكن تلخيص احتجاجات هذين الفريقين كما يلي:

أ ـ الواقعي يقول ان الادراك الذي لديّ عن وجودي، ادراك حضوري أو بلا واسطة. ويدخل في هذا الادراك بدني أيضاً. وفي مثل هذه الحال يُعرف بدني بلا واسطة كأمر حقيقي. ومثل هذه المعرفة، اذا كانت بلا واسطة، فلابد ان تحصل خلال عدة مراحل، بينما نعلم أن الأمر ليس كذلك.

وفي مجابهة رأي الواقعيين هذا يقول الفخر الرازي الذي يُعد مفكراً أشعرياً، بأن ادراك الوجود يتم بدون واسطة. ويقول شمس الدين محمد المبارك بأن جميع احتجاجات الواقعيين تقوم على الافتراض التالي وهو: ادراك وجودي، يتم بلا واسطة[١].

اذا صدّقنا بأن ادراك وجود الـ «أنا»، يتم بلا واسطة، فهذا لا ينم عن ان ادراك الوجود المحض ينبغي ان يكون كذلك أيضاً. فاذا كان الواقعيون يعتقدون بأن ادراك الشيء الجزئي، يتم بلا واسطة، فلن يؤاخَذوا على ذلك. ولكن لا يمكن ان نستنتج من هذه المقدمة بأن الوجود الساري في جميع الأشياء، يتم بلا واسطة أيضاً.

اضف الى ذلك، ان رأي الواقعيين يوجب تعذر حمل كيفيات الأشياء على الأشياء، وعدم تحقق ـ مثلاً ـ ادراك ان «الثلج ابيض»، اذ لو كان ادراكنا للثلج ادراك بلا واسطة، لاستوجب ذلك تحقق ادراك بياض الثلج الذي هو جزء من الثلج، بدون واسطة وبلا حمل ايضاً.

هذا الاستدلال الأخير، قاله الحكيم الواقعي محمد هاشم الحسيني. فمن وجهة نظر الحسيني، ان الذهن حينما يحمل البياض على الثلج، يقصد من ذلك امراً ذهنياً صرفاً يتمثل في كيفية البياض، ولا يلتفت الى الذات العينية والواقعية

---

(١) شرح حكمة العين، تأليف شمس الدين محمد المبارك، الورقة ٥.

للثلج والتي تشمل مختلف الكيفيات.

الحسيني يعتقد ان باستطاعتنا ادراك الذات غير المعروفة للأشياء بدون واسطة، لأننا ندرك كل شيء كوحدة واحدة.

ولا ندرك مختلف جوانب موضوع ادراكنا كوحدات منفصلة عن بعضها[١].

هذا الرأي الذي طُرح فيما بعد من قبل «هاميلتون»[٢]، أبعد الحسيني عن سائر واقعيي عصره.

ب ـ من منظار الواقعيين، يحول كل حكيم تصوري الكيفيات الى روابط ذهنية، وينكر الوجود المنبسط الساري في الماهيات، ويعتبر كل شيء مجموعة من الكيفيات المختلفة، وينظر الى هذه الكيفيات جميعاً كمدلول لكلمة «الوجود»، هادفاً من وراء ذلك الاشارة الى ان مختلف وجوه الوجود مشتركة في الذات.

ابو الحسن الأشعري يرد على الواقعيين بقوله ان استعمال كلمة «الوجود» في جميع الأشياء، ليس سوى اسلوب لتسهيل الكلام والسماع، ولا يحكي عن التجانس الذاتي للأشياء. غير أن الواقعيين يستنتجون من استعمال كلمة «الوجود» ان وجود شيء ما اما يمثل ماهية ذلك الشيء أو عارض على ماهيته.

الشق الأول يستلزم التصديق بتجانس الأشياء، اذ لا يمكن القبول بأن وجود شيء ما متفاوت بالأساس عن وجود شيء آخر، اما الشق الثاني، فلا يمكن قبول عروض وجود الشيء على ماهيته، واذ ينبغي في مثل هذه الحال اعتبار الماهيات منفصلة عن الوجود.

اذن يرفض الواقعيون وجود الماهية، ويعتقد الأشاعرة ان الماهية اذا رُفضت، فلا يظهر حينذاك فرق بين الوجود والعدم.

---

(١) شرح حكمة العين، الشارح محمد هاشم الحسيني، الورقة ١٣.

(٢) Hamilton.

أضف الى ذلك اننا لو سلّمنا بأن الوجود عارض على الماهية فينبغي الاجابة على التساؤل التالي: ماذا كانت الماهية قبل عروض الوجود عليها؟[١]

اذن فاللاهوري قد توصل من خلال دراسته المحدودة الى النتيجة التالية وهي ان ادراك الانسان المباشر لنفسه، يمثل أصل الصراعات ما بين التصوريين والواقعيين.

السهروردي يتحدث في كتاب «التلويحات» عن لسان النفس الناطقة باسم صاحب التوحيد وفي مقام التجريد، ويقول: ان ماهيتي، نفس الوجود. وليس أن ماهيتي قابله للتفكيك في مقام العقل الى أمرين، عدا عدداً من النسب وسلسلة من الامور السلبية التي توضع لها أسماء وجودية.

فالنفس الناطقة التي تتحدث هاهنا في مقام التجريد بصفتها صاحب التوحيد، تقع مخاطَبة، ويُطلَب منها الاجابة على سؤال واحد هو: ألا يمكن أن يكون لديك فصل مميز ظل خافياً عليك؟

وقيل في الاجابة على هذا السؤال: حينما ادرك «أنا» مفهوم «أنا»، سيكون كل مجهول زائد على «أنا»، «هو» بالنسبة لي، اي انه سيكون خارجاً عني.

ويُخاطَب صاحب التوحيد ثانية فيقال له: طبقاً لما تدّعيه من الأجدر أن يكون وجودك واجباً، بينما هو ليس كذلك.

يقول صاحب التوحيد في الاجابة: الوجود الواجبي، وجود محض لا يمكن تصور ما هو أكمل وأتم منه، بينما وجودي ناقص، وهو بالنسبة للوجود المحض كشعاع الضوء بالنسبة للشمس. ومع وجود التفاوت بالكمال والنقص، فليست هناك حاجة الى فصل مميز.

يُقال: ما هو قائم بذاته، ليست لديه مراتب شديدة وضعيفة!

---

(١) الدكتور محمد اقبال اللاهوري، سير الفلسفة في ايران، ترجمة أ. ج. آريان بور، ص ٦٩ ـ ٧٠.

يُجاب: هذا كلام بلا دليل، وقد أُغلقت أبواب مثل هذا الكلام.

ينبغي التنويه الى ان صحة مثل هذا الكلام وصحة هذه الاجابة، أمر ينبغي ان يقوم على فكرة جواز التشكيك في الماهية. ويعتبر السهروردي أحد الذين يجيزون التشكيك في الماهية.

أدناه بعض ما ورد على لسان السهروردي في كتاب التلويحات، بهذا الشأن:

«ألا ان هاهنا حرفاً واحداً وهو أني تجردت بذاتي ونظرت فيها فوجدتها انية ووجوداً، وضمّ اليها انها لا في موضوع ـ الذي هو كرسم للجوهرية ـ واضافات الى الجرم التي هي رسم للنفسية. اما الاضافات فصادفتها خارجة عنها، وأما انها لا في موضوع أمر سلبي. والجوهرية ان كان لها معنى آخر، لست أحصّلها وأحصل ذاتي، وأنا غير غائب عنها وليس لها فصل، فاني اعرفها بنفس عدم غيبتي عنها.

ولو كان لها فصل أو خصوصية وراء الوجود لأدركتها حين أدركتها اذ لا أقرب مني اليّ، ولست أرى في ذاتي عند التفصيل إلّا وجوداً وادراكاً»[1].

برهانان جديدان في النفس

على ضوء ما ورد في المباحث السابقة، يتضح ان السهروردي يعتقد اعتقاداً راسخاً بالادراك الحضوري للنفس، ويعتبره أساس علم النفس.

هذا الفيلسوف الاشراقي، فضلاً عما أورده في مضمار حضور النفس وتجردها أورد برهانين آخرين ايضاً.

ففي نهاية التلويح الأول من كتاب «التلويحات»، أورد البرهان التالي لاثبات وجود النفس وتجردها:

«خاتمة واشارة: واذا فهمت ان الأربعة لها مفهوم وهو من الكم المنفصل،

(١) التلويحات، المجموعة الاولى، ط طهران، ص ١١٥.

فصورتها في المدرك منك ان كان جسماً ممتداً بامتداده. فالكم المنفصل صورته تكون طابقت المتصل هذا محال، فمدركها غير جرمي، وليكن هذا لك من البراهين العرشية على وجود النفس»[١].

ولو بسّطنا هذا البرهان لقلنا: لو أُدرك الانسان على سبيل المثال العدد «٤»، وعلم على سبيل الوضوح ان مفهومه منفصل عن مقولة الكم، فلابد ان توجد صورته الادراكية في ذات المدرك. وفي مثل هذه الحال اذا كانت النفس امتداداً جسمانياً، وعُدّت الصورة الادراكية ـ وعلى غرار النفس ـ امتداداً جسمانياً، فالنتيجة الحاصلة هي انطباق صورة الكم المنفصل على الكم المتصل. وهذا أُمر محال. اذن لابد من القول بأن الذات المدرِكة ليست موجوداً جسمانياً.

اذن استعان السهروردي لاثبات تجرد النفس ببرهان يختلف عن سائر براهينه في هذا المجال.

هذا الفيلسوف الاشراقي تحدث بلغة اخرى في كتاب «حكمة الاشراق» للبرهنة على تجرد النفس.

ومن االبراهين التي أوردها، البرهان التالي أيضاً:

«ومن البرهان على وجود النفس وأنها غير جسمانية، انها قد يكون مظهرها البرزخ، وقد يكون مظهرها المثال المعلق، وهي تدرك ذاتها في الحالتين فليست أحدهما»[٢].

ويمكن تبسيط هذا البرهان بالشكل التالي:

قد يكون الجسم أحياناً، وقد يكون المثال المعلق في أحيان اخرى، مظهراً للنفس الناطقة. فاذا كان الجسم مظهر النفس، فلابد من عدّ النفوس متعلقة بأجسام الناس. اما اذا كان المثال المعلق مظهر النفس، فانه يصدق على النفوس

---

(١) نفس المصدر، ص ١٧.

(٢) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٥٤٢.

الظاهرة في عالم المنام.

وسواء كانت الأجسام مظهر النفس أو المثل المعلقة، فالذي لا شك فيه هو ان النفس لا تنسى ذاتها في الحالتين. اذن اذا كانت النفس تدرك ذاتها في الحالتين، وقد تنسى انها جسم أو مثال معلق، فعنى هذا انها ليست جسماً ولا مثالاً معلقاً، وما يؤلف حقيقة النفس، شيء مغاير للاثنين.

استدلال السهروردي في هذا الباب يقوم على المبدأ التالي وهو ان النفس لا تنسى ذاتها قط. وعلى صعيد آخر انها قد تنسى انها جسم أو مثال معلق. ولاريب في ان الذي يُنسى غير الذي لا يُنسى.

هذا الفيلسوف الاشراقي هب لمعارضة الحكماء المشائين في موضوع العلم الحضوري، مميزاً رأيه عنهم بشكل جلي. فالحكماء المشاؤون يقيمون كلامهم في موضوع العلم الحضوري على أساس التجرد عن المادة. فمن وجهة نظرهم، يُعد الوجود مدار ما يُدرِك وما يُدرَك.

فاذا كان شيء ما يتميز بالوجود في نفسه، فانه يدرك نفسه ولا يغفل عنها. اذن كل موجود مجرد عن المادة، معقول لذاته. وكل موجود غير مجرد عن المادة، فانه غير معقول ما لم يتجرد عن المادة.

من وجهة نظر السهروردي، التجرد عن المادة ليس معياراً في ادراك الذات. بل الملاك عنده عبارة عن حضور الشيء لنفسه. فهو يقول بأن الشيء الذي هو نور في نفسه، يظهر لنفسه دائماً ولا يغفل عنها قط.

السهروردي ينقض رأي المشائين في هذا المجال عن طريقين بقوله:

«فنقول لو فرضنا الطعم مجرداً عن البرازخ والمواد لم يلزم إلّا أن يكون طعماً لنفسه. والنور اذا فُرض تجرده يكون نوراً لنفسه فيلزم ان يكون ظاهراً لنفسه وهو الادراك، ولا يلزم ان يكون الطعم عند التجرد ظاهراً لنفسه، بل طعماً لنفسه فحسب.

ولو كفى في كون الشيء شاعراً بنفسه تجرده عن الهيولى والبرازخ لكانت الهيولى التي أثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست هي هيئة لغيرها بل ماهيتها لها، فتكون ذاتاً وهي مجردة عن هيولى اخرى اذ لا هيولى للهيولى»[١].

وهكذا نرى ان السهروردي ينقض كلام الحكماء المشائين عن طريقين:

يستند في الطريق الأول الى افتراض يقول ان الطعم المجرد غير معقول بالذات.

بينما يستند في الطريق الثاني الى الهيولى الاولى المجردة عن هيولى اخرى.

يقول السهروردي: اذا كان التجرد عن المادة كافياً في ان يكون الشيء معقولاً بالذات، فيجب أن تُعد الهيولى الاولى المجردة من هيولى اخرى معقولة بالذات ايضاً، بينما الهيولى الاولى غير معقولة بالذات قط.

صدر المتألهين يوجه الانتقاد لكلام السهروردي هذا، ويرفض مؤاخذاته التي وجهها لمسلك المشائين. فهو يرى ـ وعلى العكس من السهروردي ـ ان الطعم اذا كان مجرداً عن النواقص العدمية والانفعالية، ينبغي أن يكون طعماً عقلياً مثلما هو طعم لنفسه ايضاً.

اذن ان افتراض الطعم المجرد، لا يوجب أي خلل في رأي المشائين. ولا يصدق كلام السهروردي حتى على الهيولى الاولى ايضاً لأن الهيولى الاولى، قابلة صرفة، ووجودها مشوب بالعدم.

بتعبير آخر: ان جوهرية الهيولى الاولى جوهرية استعداد، ووحدتها الاتصالية عين كثرتها الانفصالية.

اذن الهيولى الاولى وان كانت مجردة عن هيولى اخرى، إلّا أن وحدتها عين كثرتها، وفعليتها عين قوتها، ووجودها مشوب بالعدم.

بصرف النظر عن المساجلات المحترمة بين السهروردي والحكماء المشائين من جهة، وبين صدر المتألهين والسهروردي من جهة اخرى، لا ريب في الأمر

---

(١) نفس المصدر، ط حجرية، ص ٢٩٧.

التالي وهو ان حضور الشيء لنفسه يمثل أساس العلم والادراك. السهروردي يستند الى هذا الأصل ويقول متسائلاً:

«كيف يظهر له شيء؟ اذ لابد لمن يظهر له شيء ان يكون لنفسه ظهور في نفسه، فانه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته»(١).

هذه العبارة تؤكد على الأمر التالي وهو ان أي ادراك لابد وأن يكون مسبوقاً بادراك الذات، ومن المتعذر ظهور الأشياء الاخرى للذات، بدون ادراك الذات.

اذن يمكن القول بأن الحضور أو الظهور يمثل أساس الادراك، والعلم الاشراقي يقصد هذا المعنى بالذات.

السهروردي يؤكد في العديد من آثاره على الأمر التالي وهو ان الادراك ليس سوى التفات النفس، ولا تتحقق مشاهدة الانسان عن طريق صورة كليّة عامة.

على صعيد الابصار، ينتقد السهروردي نظرية انطباع الشبح وكذلك نظرية خروج الشعاع، ويعتبر الاشراق الحضوري للنفس، ملاك الرؤية:

«ومن يلتزم بانطباع الشبح ولا بخروج الشعاع، وبالجملة لا بدخول شيء من البصر ولا بخروجه عنه، ولا بتكيف من البصر، فانه يلزمه أن يعترف بأن الأبصار مجرد مقابلة المستنير للعضو الباصر، فيقع به اشراق حضوري للنفس»(٢).

السهروردي يقول في كتاب «التلويحات» بأن النفس الناطقة بمقدورها ادراك جزئيات الكلي. والانسان باستطاعته على العموم ان يعرف شخصاً ما ويدركه من خلال سلسلة من الصفات والخصوصيات كالطول والسواد، والنسب

---

(١) حكمة الاشراق، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج ٢، ط طهران، ص ١١٧.
(٢) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى، ط طهران، ص ٤٨٦.

وغيرها.

هذه الصفات والخصوصيات، عبارة عن كليات لا تجـتمع إلّا في شـخص واحد. لكنها في نفس الوقت بالشكل الذي يمنع نفس مفهومها، وقوعها عـلى كثيرين. ومعنى هذا ان فرض امتناع الاشتراك في هذا المـورد، مـعلول لمـانع خارجي ولا علاقة له بنفس مفهومه.

الحكيم الاشراقي وبعد تقريره لهذه المسألة يطلب من القارئ ان يحتفظ بهذا الكلام عنده كضابط دائماً.

النور الاسفهبدي والروح الحيوانية

شهاب الدين السهروردي يعبّر في العديد من آثاره عن حقيقة النفس الناطقة بالنور الاسفهبدي، وقد يعبّر عنها بسبهبد الناسوت في أحيان اخرى.

السهروردي يعتقد بأن النفس الناطقة في غاية اللطف والنورانية بفعل تجردها عن المادة، ولهذا فالجسم الذي يعبِّر عنه بالبرزخ هو عنده عبارة عن موجود ظلماني.

اذن اذا كانت الموجودات متفاوتة من حيث اللطف والضخامة، أو من حيث الشرف والخسة، فلابد ان يقوم تأثير كل مرتبة في ما هو دونها، على أساس نوع من المناسبة. بتعبير آخر: ان أثر الموجود اللطيف لطيف، وأثر الموجود غير اللطيف غير لطيف.

ويستعين السهروردي بهذه القاعدة فيقول في تسليط الضوء على المناسبة بين النفس الناطقة والروح الحيوانية: لا يحدث تصرف النور الاسفهبدي في الجسم بدون وساطة نوع من المناسبة.

السهروردي يعتقد بأن الواسطة بين النفس الناطقة والجسم عبارة عن جوهر لطيف يطلق عليه اسم الروح، ويقول بأنه يقع في التجويف الأيسر من القلب.

ويرى ان هذه الروح ألطف من الجسم وذات تناسب اكبر مع النفس الناطقة، لأنها بعيدة عن التضاد.

ويعتقد كذلك ان ابتعاد الروح عن التضاد دليل على الاعتدال ويكشف عن

شبهها للبرازخ العلوية والأجرام الفلكية.

قد يقال: كيف باستطاعة الابتعاد عن التضاد، والاعتدال، اثبات شبه شيء ما بالبرازخ العلوية والأجرام الفلكية؟

قيل في الاجابة على هذا التساؤل:

الابتعاد عن طرفي التضاد والوقوع في الحد الأوسط بين الافراط والتفريط بمنزلة الخلو من طرفي التضاد. فاذا كان الشيء خالياً من طرفي التضاد، فانه كالفاقد للكيفيات، ولابد ان يتميز بالنتيجة بنوع من الشبه بالبرازخ العلوية والأجرام الفلكية.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان البرازخ العلوية والأجرام الفلكية في رأي القدماء فاقدة للكيفيات الأربع، وبعيدة عن أي لون من ألوان الافراط والتفريط.

هاهنا، نظرية اخرى في التشابه بين الشيء المعتدل والأجرام الفلكية، يمكن تلخيصها كما يلي:

الابتعاد عن التضاد والتميز بالاعتدال في الكيفية، يُعد نوعاً من أنواع الوحدة. ومعنى هذا فالموجود المركب الذي يتميز بالاعتدال من حيث الكيفيات المختلفة، كما لو انه يتميز بكيفية واحدة. لذلك يُعد مثل هذا الموجود شبيهاً بالبرازخ العلوية والأجرام الفلكية، لأن البرازخ العلوية والأجرام الفلكية بسيطة من حيث الصوره والكيفية.

ويبحث محمد الغزالي صاحب كتاب «احياء العلوم» هذه المسألة أيضاً، فيعتبر الشيء في الحد الوسط بمثابة خلوه من طرفي التضاد. وقد استند الى هذه الفكرة في المواضيع الأخلاقية واتخذها معياراً للفضيلة.

من الجدير بالذكر ان عدداً كبيراً من علماء الاخلاق يحذون حذو الغزالي في هذا الأمر فيعتبرون الاستقرار في الحد الوسط، معياراً للفضيلة وميزاناً للأخلاق

الحميدة.

وتشير الوثائق المتوفرة ان اتخاذ الحد الوسط معياراً في الأخلاق قد جرى لأول مرة على يد أرسطو وأخذ به اتباعه ومريدوه. غير ان دراسة هذه الفكرة من حيث الأحكام الأخلاقية واتخاذها معياراً في الفضائل الانسانية، أمر خارج عن نطاق دراستنا هذه. ما يهمنا ضمن هذا الاتجاه هو ان وقوع الروح في الحد الوسط ونقطة الاعتدال، يُعد ملاك التناسب وميزان الارتباط ما بين النفس الناطقة والبدن.

السهروردي تناول هذه الفكرة وأفرد فصلاً من كتاب «حكمة الاشراق» لاستعراضها وبحثها. فهو يرى بما ان الروح بعيدة عن طرفي التضاد وواقعة في الحد الوسط بين افراط وتفريط الكيفيات، فهي شبيهة بالأجرام الفلكية اوالبرازخ العلوية، وتقيم ارتباطاً ما بين النفس والبدن.

النظريتان اللتان ذكرناهما بايجاز لتعليل وجه الشبه بين الشيء المعتدل والبرازخ العلوية، لا تحظيان برضا صدر المتألهين الشيرازي، لذلك يقول في النظرية الاولى:

اذا كان باستطاعة سلب الكيفيات ان يكون منشأ للشبه والعلم والفضيلة والكمال، فالهيولى الاولى أجدر من غيرها بمثل هذه الشبه، بينما هي ليست كذلك.

اضف الى ذلك: القول بأن الحد المتوسط بين الكيفيات بمنزلة الخلو من الكيفيات، قابل للانكار أيضاً، اذ لو كان عدم صدق الطرفين بالنسبة للحد الوسط دليلاً على الخلو من تلك الكيفية، فان عدم صدق الحد الوسط وكل من الطرفين بالنسبة للطرف الآخر، يمكن ان يُعد دليلاً على الخلو من الكيفيات أيضاً.

ورأي صدر المتألهين في النظرية الثانية، على هذا الغرار أيضاً اذ لو كان

باستطاعة الوحدة والبساطة في الكيفية ان تكون منشأ للكمال والمشابهة مع البرازخ العلوية، فكل عنصر من العناصر البسيطة اولى من غيره بأن يكون منشأ للكمال ويشبه البرازخ العلوية.

ورغم رفض صدر المتألهين لهاتين النظريتين اللتين تعللان افضلية الحد الوسط، إلّا انه يأخذ بأصل الفكرة، وسعى لاقامة برهان آخر لاثباتها.

يقول صدر المتألهين بهذا الشأن:

«بل الوجه الحقيق بالتحقيق ان الجرم المعتدل لأنه جرم واحد عنصري جامع لجميع الكيفيات التي وجدت متفرقة في العناصر، فله حرارة النار وميعان الهواء وبرودة الماء ويبوسة الأرض. والوجود خير من العدم. فما وجد فيه مع وحدة صفات الموجودات الكثيرة فهو أفضل مما لم توجد فيه تلك الصفات»[١].

اذن فصدر المتألهين يعتبر الجرم المعتدل أفضل من سائر الاجرام لأنه في عين وحدته العنصرية، جامع لكثير من صفات الموجودات.

اذن اذا اتضح معنى الحد الوسط أو الاعتدال وأفضليته على سائر الأشياء في هذا العالم، يتضح كذلك معنى توسط الروح الحيوانية بين الجسم والنفس الناطقة.

لربما يمكن ان يقال بأن هوية الروح الحيوانية بالنسبة الى هوية النفس الناطقة، كنسبة الظل الى ذي الظل. فالنفس الناطقة ـ وكما تقدم ـ ذات عوالم مختلفة ومقامات متعددة، فتكشف عن صورة من صورها بما يتناسب مع كل عالم.

السهروردي يعتقد بوجود واسطة بين الجسم والنور الاسفهبدي تدعى بالروح الحيوانية، ويقول بأن هذه الروح سارية في جميع أجزاء البدن، وحاملة لقوة الحركة والادراك. والمناسبات الكثيرة القائمة بين هذه الروح والنور

---

(١) حاشية تعليقات «شرح حكمة الاشراق»، ط حجرية، ص ٤٣٦.

الاسفهبدي تؤدي الى ان يتصرف هذا النور في البدن بواسطة تلك الروح. اذن فالنور الاسفهبدي يؤثر في الروح الحيوانية بشكل مباشر، ويكشف عن تأثيره في البدن بواسطتها أيضاً.

وينظر صدر المتألهين الى فكرة السهروردي هذه بعين الاحترام والقبول، لكنه يضيف واسطة اخرى بين الجسم والنور الاسفهبدي. فهو يرى وجود واسطتين بين هذين الاثنين:

الواسطة الاولى عبارة عن الانسان المثالي الذي يتميز بالصورة والمقدار ومنزه عن المادة والثقل.

والواسطة الثانية هي الروح الحيوانية السارية في جميع أجزاء البدن.

صدر المتألهين يعتقد ان المنزل الأول للنور الاسفهبدي هو الصورة المثالية للانسان:

«كما يتصرف فيه بتوسط تصرفه في الانسان المثالي الصوري المقداري. فأول منزل النور الاسفهبد هو الصورة المثالية ثم هذا الجوهر الهوائي المسمى روحاً»[1].

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٦٤.

التذكر من منظار السهروردي

ان قدرة الذهن وقابليته على حفظ ما يدرك ثم تذكر ما يدرك ومعرفته بأن ما يتذكره هو عين الادراك السابق، من أعجب الأسرار الروحية عند الانسان واكثرها غموضاً.

فلاريب في ان الانسان حينما يتعلم شيئاً ويدركه، باستطاعته ان يستحضر بعد فترة عين ما ادركه في صفحة ذهنه ولوحة ضميره ثم يترجمه على شكل كلمات.

علماء النفس الجدد يرون ضرورة تحقق أربعة أشياء في أربع مراحل من أجل ان يتذكر المرء ما تعلمه في السابق:

١ ـ الشعور الابتدائي.

٢ ـ حفظ كل ما تم ادراكه.

٣ ـ تذكر الخواطر الماضية.

٤ ـ الحكم بأن ما تذكره هو عين الأمر السابق الذي أدركه.

ما يحظى بالأهمية في هذا المضمار هو كيفية حفظ الصور الادراكية خلال النسيان. والسؤال الأساس الذي يُثار في هذا الباب هو: اين تقع الصور الادراكية خلال النسيان؟ وما هو الظرف أو الوعاء الذي تتحقق فيه؟

هناك اجابات عديدة على هذا التساؤل. وما ذهب اليه المفكرون الماديون بهذا الشأن لا يحظى برضا الحكماء الالهيين قط. كذلك يرفض المفكرون الماديون آراء الحكماء الالهيين في هذا المجال.

والسؤال المهم الذي يطرح نفسه هنا هو:

كيف تعامل السهروردي مع هذا الموضوع؟ وما هو موقفه الفلسفي فيه؟

هذا الفيلسوف الاشراقي يعتقد ان الصور الادراكية تُحفظ في عالم آخر يطلق عليه اسم عالم الذكر أو الأنوار الاسفهبدية:

«فليس التذكر إلّا من عالم الذكر، وهو من مواقع سلطان الأنوار الاسفهبدية الفلكية فانها لا تنسى شيئاً»(١).

ويقول السهروردي بأن الانسان قد ينسى بعض مدركاته في بعض الأحيان فيبذل جهوداً كبيرة من أجل تذكرها دون جدوى. وقد يتذكر الانسان في احيان اخرى ما نسيه بدون أن يبذل أدنى جهد أو عناء في ذلك.

اذن وعلى ضوء عدم انفكاك النفس عن قواها، ونظراً لعدم خروج ما هو مختزن في هذه القوى عن دائرة النفس الناطقة، يبقى السؤال التالي بدون اجابة:

لماذا لا يتذكر الانسان في بعض الأحيان ما اختزنه في قواه النفسية رغم الجهود التي يبذلها من اجل التذكر؟

السهروردي ومن اجل الاجابة على هذا السؤال، لا يعتبر قوى النفس مخزناً للصور الادراكية لأنه يعلم جيداً انه اذا كانت الصور الادراكية مختزنة في قوى النفس، فلا يمكن تبرير اختفائها عن النفس التي هي جوهر نوراني.

هذا الفيلسوف الاشراقي على علم بالأمر التالي وهو ان الصور الادراكية بالنسبة للنفس الناطقة عين الظهور. وما يوجب الاحتجاب هو الخصوصية الظلمانية فحسب.

ولهذا السبب بالذات يعتبر السهروردي التذكر من عالم الذكر، ويفسر عالم الذكر بالأنوار الاسفهبدية.

صدر المتألهين يرفض كلام السهروردي هذا ويصف كلماته بأنها خطابية.

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٥٦٦.

فهذا الفيلسوف الاسلامي الكبير يرى ان النفس ذات مقامات ودرجات متفاوتة، ولا تظهر جميع هذه المقامات والدرجات إلّا في الحشر الأكبر.

النفس من وجهة نظره موجود عجيب لا تقف عند حد ولا تتوقف عند درجة معينة من الكمال. كما انها تتميز في درجاتها ومقاماتها بالاقبال والادبار. فحينا تُقبل على بعض الشهوات، تُعرض عن غيرها. وحينا يغلي غضبها ويستولي هذا الغضب عليها، تفقد شهيتها نحو الطعام. وفي تلك الأثناء تنسى الكثير من محسوساتها بل وتنسى حتى ذاتها في بعض الأحيان.

ويمكن القول بتعبير آخر: النفس الناطقة كالكتاب الكبير الذي قُرئت بعض صفحاته ولم يُقرأ البعض الآخر منها. غير ان جميع صفحات النفس ستظهر في الحشر الأكبر. ولربما تشير الى هذا المعنى الآية القرآنية التالية: «واذا الصحف نُشرت».

وبعد أن يبرهن صدر المتألهين على تجرد الادراك، ويؤكد على فكرة ان النفس الناطقة خُلقت على صورة الله، يقول بأن قيام الصور الادراكية بالنفس، من قبيل قيام الأشياء بفاعلها، وليس من قبيل قيام المقبول بالقابل.

اذن فالأشياء التي يتذكرها الانسان بعد نسيانه لها، موجودة في صقع الانسان وعمق الباطن. وأقرب علة لحضور صورة الشيء في ذهن الانسان، هو فاعل تلك ا لصورة أو قابلها.

ولا ريب في ان ثمة نوعاً من الارتباط والصلة بين المدرِك والمدرَك. ولا ريب ايضاً في ان تحقق الارتباط في موجود بسيط لا يتحقق إلّا عن طريق العلية، سواء كانت هذه العلية بنحو الفاعلية أم بنحو القابلية. والارتباط الذي ليس من نمط الارتباط الفاعلي أو القابلي، لا يتحقق إلّا على صعيد الأجسام والامور ذات الأوضاع، غير ان ارتباط النفس بصورها الادراكية، ليس من نمط الارتباط بين الاجسام والامور ذات الأوضاع.

اذن فالنفس الناطقة لا تشاهد الصور الادراكية إلّا اذا ادركتها ادراكاً حضورياً. واذا علمنا بأن حضور الصور الادراكية في النفس ليس على سبيل القبول والانفعال، فلابد من الاعتراف بفاعلية النفس في هذا المضمار.

النتيجة التي يمكن الخروج بها مما سبق هي: ادراكات النفس الناطقة في الباطن، ليست سوى المجعولات والمخلوقات.

صدر المتألهين يعتبر الصور الادراكية في الباطن مجعولة ومخلوقة للنفس، مستنداً في ذلك الى كلام محيي الدين بن العربي الذي يقول:

«كل انسان يخلق بالهمة في قوة خياله ما لا وجود له إلّا فيها. والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود في خارج محل الهمة. ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يؤوده فقط ما خلقه. فمتى طرأ على عقله عن حفظ ما خلقه، عدم ذلك المخلوق»[1].

اذن فابن العربي يميز بين العارف وغير العارف من حيث الهمة، معتبراً همة العارف منشأ الوجود الخارجي. ومثلما ينبري العارف في صقع باطنه الى الخلق، ينطلق غير العارف لخلق شيء في باطنه ايضاً. والشيء الوحيد الذي يميز مخلوق العارف عن مخلوق غير العارف هو دوام وقوة خلق العارف.

ما يخلق في صقع باطن العارف، قوي الى درجة بحيث يكون كالوجود الخارجي ذا آثار تبقى ببقاء الخالق. اما ما هو موجود في باطن غير العارف، فانه ضعيف وبلا تأثير بفعل ضعف مصدره. ولذلك يتعرض للزوال والتغير باستمرار. ولهذا السبب يقول بعض أهل المعرفة: ما لدى العارف في هذا العالم، عين ما لدى أهل الآخرة في الدار الآخرة.

بتعبير آخر: في هذا العالم شهوات الانسان تابعة لمشتهياته، بينما مشتهياته تابعة لشهواته في العالم الآخر. وما هو موجود في هذا العالم يثير رغبات

---

(١) تعليقات ملا صدرا «شرح حكمة الاشراق»، ط حجرية، ص ٤٦٧.

الانسان ويحركها، اما في الآخرة فكل ما يرغب فيه الانسان يتحقق له. ولاريب في ان هذه الكلمات مستوحاة من الآيات القرآنية الكريمة.

من مجموع ما سبق يتضح ان الصور الادراكية غير خارجة عن دائرة النفس، وموجودة في صقع باطنها دائماً.

وعلى ضوء هذا الرأي لا يخرج عالم المثال عن اطار عالم النفس الواسع ويؤلف شأناً من شؤونه دائماً.

السهروردي يسعى من جانب لاثبات عالم المثال، ويعتبر من جانب آخر صور الكائنات مرسومة في النفوس الفلكية.

هذا الفيلسوف الاشراقي يعتقد بوجود عالم المثال المنفصل، وتحقق الصور غير المتناهية فيه أيضاً.

واذا كان الأمر كذلك، فلابد أن يثار السؤال التالي:

اذا كان عالم المثال المنفصل موجوداً في رأي السهروردي، واذا كانت الصور غير المتناهية متحققة فيه أيضاً، فلماذا يتجاهل هذا الفيلسوف وجود هذا العالم في موضوع التذكر، ويتمسك بوجود النقوش في النفوس الفلكية؟

بتعبير آخر: السهروردي الذي يؤمن بوجود عالم المثال المنفصل وصوره غير المتناهية، لماذا يرى نفسه بحاجة الى النقوش والصور في النفوس الفلكية خلال تفسيره لموضوع التذكر؟

ومهما كانت الاجابة على هذا السؤال، لا ينبغي تجاهل الأمر التالي وهو: ما يشاهد في عالم المثال المنفصل، نوع من الشهود والرؤية المباشرة، بينما التذكر ليس سوى استقراء مجدد.

اذن ما يمكن ان يوفق بين رأيي السهروردي مايلي:

النفوس الفلكية في نظر السهروردي مظهر للصور غير المتناهية في عالم المثال.

تكرار الحوادث

العالم القائم في التاريخ الحافل بالأحداث، يؤلف سلسلة من الحوادث التي لا تنتهي آحادها، ولا تجتمع مع بعضها في زمان واحد ومكان واحد. وحركة هذه الحوادث موجودة على مدى الزمان وامتداده، ولا تذهب حادثة إلّا وتحل محلها حادثة اخرى.

آحاد حوادث العالم، كحلقات السلسلة الواحدة، رغم ارتباط بعضها بالبعض الآخر، إلّا ان كل واحدة منها متميزة عن غيرها. فكل حادثة من الحوادث، واقعة في هذا العالم، غير ان الزمان نفسه عبارة عن ظاهرة ليست لها بداية ولا نهاية.

الحكيم الاشراقي شهاب الدين السهروردي، احد الذين لا يقولون للزمان لا بمبدأ ولا بمقطع، لأن افتراض مبدأ للزمان يستلزم نفي المبدأ عنه، كما ان فرض مقطع له يستلزم نفي المقطع عنه[1].

قطب الدين الشيرازي الشارح لكتاب «حكمة الاشراق» يعتبر أرسطو أحد الذين يقولون بقدم الزمان وينسب اليه عبارة تقول: من يتحدث عن حدوث الزمان يعترف بقدمه دون أن يدري.

والدليل على ذلك هو ان افتراض عدم الزمان يستلزم وجوده. ولابد من الالتفات الى الأمر التالي ايضاً وهو ان اثارة موضوع الزمان بالطريقة المشاهدة في آثار السهروردي توفر الأرضية لظهور الشبهة التالية:

---

(١) حكمة الاشراق، المجموعة الثانية، ط طهران، ص ١٨٠.

ان فرض عدم الزمان قبل وجود الزمان، يستلزم وجوده. والأمر الذي لاريب فيه هو ان الشيء الذي يوجب فرض عدمه وجوده، أمر محال. اذن فرض عدم الزمان قبل وجوده، محال. والشيء الذي يستحيل فرض عدمه، واجب الوجود. وعليه فالزمان واجب الوجود.

ويقول قطب الدين الشيرازي في الرد على هذه الشبهة:

صحيح ان فرض عدم الزمان يستلزم أمراً محالاً، ولكن ليس كل ما يستلزم فرض عدمه المحال، واجب الوجود، لأن الصادر الأول أو العقل الاول، شيء يستلزم فرض عدمه المحال، بينما لا يعد الصادر الأول موجوداً واجب الوجود.

فرض العدم في الصادر الأول يستلزم المحال لأنه يبعث على معنى تحقق العلة التامة بدون معلول. وقد رأينا اكتفاء قطب الدين الشيرازي باجابة نقضية في الرد على هذه الشبهة، بينما ظل عاجزاً عن اجابة بمقدورها ان تدرأ هذه الشبهة بشكل نهائي.

أضف الى ذلك، ان النقض الذي ذكره ليس بمقدوره أن ينقض هذه الشبهة، لامتناع فرض عدم الزمان قبل وجود الزمان بحسب ذات الزمان في هذه الشبهة، بينما يمتنع فرض عدم الصادر الأول لأنه يعد معلولاً لازماً لواجب الوجود.

بتعبير آخر: ان افتراض العدم في الصادر الأول يحظى بالامكان الذاتي ولكنه لا يتميز بامكان وقوعي بينما افتراض عدم الزمان قبل الزمان، لا يحظى بأي امكان ذاتي.

اذن امتناع العدم في الصادر الأول لا يمكن أن يعد نقضاً أساسياً لامتناع فرض عدم الزمان قبل وجوده.

على هذا الضوء يتضح ان قطب الدين الشيرازي لم يفلح في دفع هذه الشبهة، ولا يعده رده صائباً.

صدر المتألهين أشار الى هذه الشبهة ايضاً، ورد عليها رداً رصيناً ومعقولاً بالشكل التالي:

«والذي يحسم به مادة الشبهة هو أن يقال ان الواجب الوجود هو الذي تجب له طبيعة الوجود وتمتنع عليه طبيعة العدم، ولا تمتنع طبيعة العدم لشيء إلّا اذا امتنع عليه جميع أنحائه وأفراده لما تقرر أن تحقق كل طبيعة وجودية في شيء انما هو بتحقق فرد ما منها فيه وارتفاعه عن الشيء بارتفاع جميع الأفراد لها عنه. وها هنا ليس كذلك فان الزمان لا يمتنع له لذاته انعدامه رأساً بأن لا يتحقق أصلاً، وان امتنع أن ينعدم بعد أن وجد أو كان منعدماً قبل أن يوجد. فهذا هو الحق في الجواب»[1].

اذن يعتقد صدر المتألهين بامكان عدم الزمان بالأساس، لكنه يرى استحالة تحقق عدمه قبل الزمان وبعده. اي ان عدم تحقق طبيعة الزمان، امر ممكن ومقبول، إلّا ان افتراض عدمه ـ بعد تحقق الزمان ـ قبل الزمان وبعده، أمر غير معقول.

ويشير صدر المتألهين الى شبهة اخرى شهيرة في توهم وجوب الزمان، ويرد عليها.

الزمان من وجهة نظر صدر المتألهين عبارة عن هوية اتصالية وتدريجية صادرة بدفعة عقلية عن الوجود المفارق.

ولهذا السبب قيل ان الزمان شخص واحد يؤلف الدهر روحه، مثلما أن الطبيعة الحافظة للزمان عبارة عن شخص واحد يؤلف العقل روحه. وما هو متفرق في الزمان، مجتمع في الدهر. وما هو متفرق في الطبيعة، مجتمع في العقل.

على هذا الضوء يتضح ان افتراض عدم الزمان قبل وجوده، ليس غير معقول من وجهة نظر السهروردي فحسب، بل من وجهة نظر صدر المتألهين

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٤٠٦، تعليقات.

أيضاً.

السهروردي يعتقد أيضاً بأن سلسلة الحوادث في هذا العالم مترتب بعضها على البعض الآخر، وهذا الترتب غير متناه لا في الماضي ولا في المستقبل. كما يعتقد هذا الفيلسوف الاشراقي بأن المبادئ النفسانية الفلكية عالمة بما مضى وما سيأتي في المستقبل.

السهروردي ومن خلال أخذه بهاتين النظريتين، يصل الى نظرية اخرى تعد في اطار تفكيره نتيجة منطقية لهاتين النظريتين. تقول هذه النظرية:

اذا تعلق العلم، بالكائنات والحوادث المترتبة وغير المتناهية، كان هذا العلم متناهياً وواجب التكرار. وعلى ضوء هذه النظرية يعتبر السهروردي نقوش الكائنات، منقوشة ومصورة في البرازخ العلوية والنفوس الفلكية منذ الأزل والى الأبد، ويقول بأنها واجبة التكرار:

«واعلم أن نقوش الكائنات محفوظة في البرازخ العلوية مصورة وهي واجبة التكرار»[١]

هذه الفكرة لم يطرحها السهروردي في كتاب «حكمة الاشراق» فقط، وانما طرحها في كتاب «المشارع والمطارحات» بشكل مفصل ايضاً. ويتمسك هذا الفيلسوف الاشراقي في هذا الكتاب الأخير بثلاثة براهين لاثبات هذه الفكرة.

يقول السهروردي ان العلم بجميع الكائنات والاطلاع على الماضي والمستقبل يمكن تصوره من خلال أحد ثلاثة وجوه:

الوجه الأول، العالم بالكائنات غير المتناهية وان كان يتمتع بالعلوم غير المتناهية، غير أن هذه العلوم غير المتناهية تتحقق له واحدة بعد اخرى.

بتعبير آخر: مثلما لا يتحقق الزمان الثاني إلّا اذا كان قد تحقق من قبله زمان آخر، كذلك الأمر بالنسبة للعلم بالحوادث غير المتناهية في الزمان، بالنسبة

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٥٢٩.

للعالم بالحوادث غير المتناهية.

الوجه الثاني، العالم بالكائنات غير المتناهية يعلم بالحوادث غير المتناهية بطريقة ينتهي معها علمه الى الجهل.

الوجه الثالث، العالم بالكائنات غير المتناهية يتمتع بنوع من العلوم الكلية التي تعد قوانين وقواعد للحوادث غير المتناهية في الزمان، فتصبح الحوادث واجبة التكرار على أساس هذه القوانين.

السهروردي يعتقد ان الوجه الأول من هذه الوجوه الثلاثة، غير مقبول، لأن الحوادث غير المتناهية غير قابلة للاجتماع مع بعضها بسبب الترتب والتوالي في الزمان.

اذن اذا كانت العلوم بهذه الحوادث مرتبة ومتوالية بحيث تجتمع في ظرف الادراك وذات المدرك، فلابد أن توجد سلسلة من الامور المرتبة وغير المتناهية، بينما يتعذر اجتماع الحوادث غير المتناهية في سلسلة مرتبة بمقتضى البرهان.

السهروردي انبرى في الوجه الثاني لاثبات ما ذهب اليه بطريقين: الطريق الأول: العلم بجميع حوادث المستقبل لا يخرج عن صورتين: الصورة الاولى ان يُعثر بين الصورة العلمية على شيء لا يمكن ان يقع في المستقبل قط. والصورة الثانية ما هو متحقق في الصور العلمية لابد أن يقع في الزمان.

الصورة الاولى لا يمكن ان تعد صورة معقولة أو مقبولة، لأن الشيء الذي لا يمكن ان يقع قط، لا يعد جزءاً من صور العلم بالمستقبل.

اما على صعيد الصورة الثانية فيمكن ان يقال:

سيأتي اليوم الذي سيقع فيه جميع ما هو متحقق في الصور العلمية، وينتهي أمره. لأنه اذا لم يأت مثل هذا اليوم، فمعنى هذا انه يمكن العثور في الصور العلمية على شيء لا يمكن ان يتحقق في المستقبل، وهذا عين الصورة الاولى.

اذن معنى الصورة الثانية هو انه سيقع في يوم ما جميع ما هو متحقق في صور العلم بالمستقبل، مما يعني ان العلم بالمستقبل قابل للانتهاء. ولاريب في ان انتهاء العلم بالمستقبل معناه تناهي العلم بالمستقبل، بينما المفروض في هذه المسألة هو عدم تناهي العلم بالمستقبل.

الطريق الثاني: اذا وجدنا في العالم شيئاً لديه علم بالحوادث غير المتناهية والامور المترتبة في الزمان، فينبغي القول بأن علمه غير خاص بالمستقبل، لأن الحوادث التي انتهت والتي يعبر عنها بالفعل الماضي، كانت مستقبلاً ومضارعاً في يوم ما.

اذن اذا كان ثمة موجود عالم بالحوادث غير المتناهية، فان صور الحوادث غير المتناهية كانت مجتمعة في علمه في الزمن الماضي.

واليوم ونظراً لمرور القرون والعصور فانها غير مجتمعة وغير مترتب بعضها على البعض الآخر، ولذلك ينبغي القول بأن الاحاطة بالحوادث واحصاءها، أمر يوجب التناهي، بينما المفروض في هذه المسألة هو لا تناهي الحوادث.

قد يقال بأن العلم بالحوادث غير المتناهية في المستقبل هو بالشكل الذي كلما وقعت صور علمية وانتهت، تحل محلها صور علمية اخرى بشكل تلقائي؟ غير أن السهروردي يرفض هذا الكلام ويقول بأن الشيء ليس بمقدوره ان يعلم تلقائياً فينتقل من مرحلة القوة الى مرحلة العلم. ولو قال أحد بأن موجوداً آخر يعطيه العلم وينقله من مرحلة القوة الى مقام الفعل، فلابد ان يُثار نفس الكلام السابق حول هذا الموجود الآخر.

اذن السهروردي يرفض الوجهين الأول والثاني ويأخذ بالوجه الثالث ويقول بأن الحوادث غير المتناهية ذات قوانين وضوابط عامة ولابد أن تتكرر على أساس هذه القوانين والضوابط.

لابد من الالتفات الى ان مراد السهروردي هنا ليس اعادة المعدوم قط، اذ

تمتنع اعادة المعدوم بمقتضى البراهين القاطعة والأدلة المحكمة. ويريد بوجوب التكرار في الحوادث هو ان الامور المستقبلية شبيهة بالامور المنصرمة، وتتم وفق قواعد كلية عامة.

اذن يمكن القول بأن تكرار الحوادث وان جرى على أساس ضوابط كلية، غير أن تعداد تكرار الحوادث ليس بذي ضابط، لأن غير المتناهي غير مضبوط ولا يحصى.

عبارات السهروردي بهذا الشأن هي:

«.. فليس إلّا لأن الحوادث لها ضوابط كلية واجبة التكرار، أي ان الامور تعود الى شبيه ما كان لا أن المعدوم يعاد، بل يعاد شبيهه فيكون عندها مثلاً احكام لحوادث يقع جملتها في كل مبلغ من الآلاف الجمة مضبوطة سنة بعد سنة ودوراً بعد دور، ثم تعود الحركات بعد عبور تلك المدة الى شبيه أولها ولا يكون عندها مضبوطاً ان هذه الضوابط كم تكرر مقتضاها في العالم، فان الغير المتناهي لا ينضبط»[1].

اذن يعتقد السهروردي بوجود سلسلة من القوانين والضوابط العامة التي توجب تكرار الحوادث. ويرى ان النفوس السماوية فضلاً عن علمها بحركاتها، على علم بلوازم حركاتها في العالم أيضاً.

السهروردي يعتبر الحوادث التي لا تنتهي في هذا العالم، من لوازم حركات النفوس السماوية. ولذلك تعد النفوس السماوية العالمة بلوازم حركاتها، على علم بحوادث العالم غير المتناهية.

وعلى هذا الأساس يفسر السهروردي العلم بالحوادث غير المتناهية على أساس القوانين والضوابط العامة، رافضاً الطرق الاخرى في هذا المضمار.

صدر المتألهين الشيرازي يوجه الانتقاد في هذا المورد ـ وكما هو الحال في

---

(١) المشارع والمطارحات، مجموعة مصنفات السهروردي، ط طهران، ص ٤٩٣.

الموارد الاخرى ـ لكلام السهروردي، ويثير الاشكال على براهينه.

فيقول على صعيد الدليل الأول الذي اورده السهروردي: من الممكن ألا يعتبر أحدهم صور المعلومات غير المتناهية، غير متناهية، وذلك لاحتمال ان تختلف طبيعة وجود المعلوم عن طبيعة الوجود في الصور العلمية من حيث الوحدة والكثرة. وهذا التفاوت واضح على صعيد علم الله تعالى بمعلوماته، لأن الأشياء الكثيرة وغير المتناهية معقولة بالعقل الواحد البسيط.

الشهود الالهي في عين الوحدة والبساطة، بمثابة شهود جميع الأشياء. وجميع الأشياء في عين الكثرة والتعدد مشهودة الله تعالى.

اذن اذا كانت طبيعة وجود المعلوم مختلفة عن طبيعة وجود العلم، فقد يقول أحدهم ان الحوادث غير المتناهية موجودة بصورة متناهية في التمثل النفساني للنفوس السماوية.

ويقول صدر المتألهين في أعقاب ذلك: بامكان الشيء الواحد في عالم الخارج ان يكون بوجوده الوحداني مصداقاً لكثير من المعاني، مثلما بمقدور هذه المعاني ان تصدق على شيء واحد خارجي، وتنطبق معه في الواقع.

الأمر الأساسي في هذه المسألة هو ان هذه المعاني والأحكام وضمن صدقها على شيء واحد خارجي، إلّا انها ليست ذات صور متعددة.

عبارة صدر المتألهين بهذا الشأن هي:

«الا ترى ان شيئاً واحداً في العين قد يكون وجوده الوحداني مصداقاً لمعان كثيرة هي صادقة عليه محكوم بها عليه حكماً مطابقاً للواقع من غير ان يكون لتلك المعاني والأحكام صور متعددة»[١].

اذن أراد صدر المتألهين من خلال هذه العبارة أن يوضح بأن صدق المعاني المتعددة في مورد واحد، لا يعني بالضرورة تحقق الصور المتعددة. والدليل على

---

(١) تعليقات «شرح حكمة الاشراق»، ط حجرية، ص ٥٣٠.

هذا الأمر هو ذلك الشيء الذي يعبر عنه بالتفاوت بين طبيعة وجود العلم وطبيعة وجود المعلوم.

هذا الفيلسوف الكبير يستعين بكلام لابن سينا بهذا الشأن للبرهنة على صواب ما ذهب اليه. وينم ظاهر القول الذي نقله عن ابن سينا عن الاختلاف ما بين طبيعة ما هو موجود في الخارج وما هو موجود في الذهن.

اذن اذا كان هذا الكلام صحيحاً، فلابد أن يصدق على النفوس السماوية أيضاً. فيقال بأن صور الحوادث غير المتناهية، موجودة في النفوس السماوية بشكل متناه. ولكن حينما تقع هذه الصور في عالم العين، تستمر بحسب امتداد الزمان ولحظاته، واحدة بعد اخرى بلا توقف وبشكل غير متناه، وعلى جانبي الماضي والمستقبل.

هذه خلاصة للإشكال الذي أورده صدر المتألهين على دليل السهروردي الأول.

اما خلاصة اشكاله على الدليل الثاني فهي:

ليس بمقدورنا ان نعتبر المستقبل وقتاً محدوداً كي يقال بوقوع الصور العلمية للحوادث فيه وانتهائها. ومن يفكر مثل هذا التفكير ازاء المستقبل، انما يضع الكل المجموعي بدلاً من الكل الأفرادي، فيتعرض للخطأ عن هذا الطريق.

بتعبير آخر: ما يقبل الانتهاء هو الكل المجموعي، بينما لا ينتهي الكل الأفرادي للحوادث.

من الجدير بالذكر هو أن ما أورده السهروردي بشأن العلم بالكائنات غير المتناهية وضرورة تكرار الحوادث، مثار أيضاً على صعيد النفوس السماوية. غير أن رأيه في علم البارئ تعالى بالكائنات يختلف عما اورده هنا. فهو يرى ان علم الله تعالى بالكائنات، من نوع العلم الحضوري، وأن جميع الموجودات حاضرة عند الله تعالى بالحضور الاشراقي. وهذا الموضوع مثار دائماً في العديد

من آثاره.

ورد في كتاب «المشارع والمطارحات» ما يلي:

«واذا صح العلم الاشراقي لا بصورة وأثر، بل بمجرد اضافة خاصة هو حضور الشيء حضوراً اشراقياً كما للنفس، ففي واجب الوجود أولى وأتم»[١].

اذن فالسهروردي يقول بنوع من العلم ليس من مقولة المفهوم والصورة والأثر. والملاك الحقيقي لهذا النوع من العلوم، هو الحضور العيني للمعلوم لدى العالم والذي يعد نوعاً من الاتحاد بينهما.

السهروردي يرى ان علم الباريء تعالى بالكائنات من نوع العلم الحضوري، والعلم الحضوري ليس سوى اضافة اشراقية.

ونظم هادي السبزواري هذه النظرية التي يأخذ بها السهروردي كالتالي:

(في الكل نفس كونها العينية • فذاك قول شيخ الاشراقية)[٢].

على ضوء رأي السهروردي في العلم الحضوري الالهي، يمكن القول بأن مراده باثبات الصور العلمية للنفوس السماوية، توضيح وتفسير لمسألة اخرى. فالانذارات الغيبية والرؤى الصادقة، من بين المسائل التي حظيت باهتمام السهروردي.

الانذارات الغيبية والاطلاع على بعض الحوادث المستقبلية التي تحدث لبعض الاشخاص في النوم وللبعض الآخر في اليقظة، امر غير قابل للانكار. والذين جرّبوا صحة هذه الامور ينبغي لهم الاعتراف بالحقيقة التالية وهي انه يوجد في دار الوجود أمر لديه علم بجزئيات الماضي والمستقبل.

الموجود الذي لديه اطلاع على حوادث الماضي والمستقبل، يمكنه أن يطلع نفوسنا على بعض الحوادث الخفية سواء كان هذا الاطلاع في النوم أم في اليقظة.

---

(١) المشارع والمطارحات، مجموعة مصنفات شيخ الاشراق، ج ١، ط طهران، ص ٤٨٧.

(٢) شرح المنظومة، ط ناصري، ص ١٦١.

يقول السهروردي بأن صور الحوادث مرتسمة في النفوس السماوية. وهذه النفوس لديها علم بالماضي والمستقبل.

هذا الفيلسوف الاشراقي يعتقد ان رفع الموانع وقلة الشواغل يوجب اتصال نفس الانسان بالنفوس السماوية، والاطلاع على بعض الصور العلمية المرتسمة فيها.

السالك من وجهة نظره مستغن عن هذه الامور، ويختلف طريقه عن طريق الآخرين.

النور والسلوك

أفرد السهروردي فصلاً من كتاب «المشارع والمطارحات» لبحث سلوك الحكماء المتألهين، وتحدث عن ثلاثة أنواع من النور البهيج. وطرح فيه موضوع اللذة والألم، وقال بأن اللذة في أي شيء عبارة عن ادراك الكمال الواصل لذلك الشيء بحيث لو تحقق وصول الكمال بدون ادراك، لما حصلت اللذة. كذلك الألم في أي شيء عنده، عبارة عن ادراك الشر الواصل بذلك الشيء. وعليه يتميز كل مدرك من مدركات الانسان وبحسب خصوصيته، بنوع من اللذة والألم.

كمال النفس الناطقة عبارة عن الاستكمال في القوانين النظرية والعملية. ويؤلف كمال القوة النظرية ادراك المعقولات. ولابد من بحث كمال القوة العملية في استعلاء النفس على البدن.

الفيلسوف الاشراقي وبعد بيان مراتب اللذات الروحانية، يشير الى أصحاب السلوك ويقول: هذه الجماعة قد حصلت في حياتها الدنيوية على أنواع يعد ادراكها في غاية اللذة.

يقسّم السهروردي أصحاب السلوك الى ثلاثة أقسام، ويقول لكل فئة منها بنوع خاص من النور. وهذه الأقسام هي:

المبتدئ، والمتوسط، والفاضل.

ويتميز السالك المبتدئ بنور خاطف، والسالك المتوسط بنور ثابت، والسالك الفاضل بنور طامس.

هؤلاء الاشخاص جربوا النور في انفسهم وأدركوه بوضوح. والذين

ينكرون اللذات الروحانية، كالعنين الذي لا يدرك لذة الوقاع.

المسألة المهمة التي غفل عنها السهروردي، هي عبارة عن اتصال نفس السالك بمنشأ النور.

البعض يتصور ان مشاهدة النور من قبل الشخص السالك ليس سوى اتصال نفسه بمبدأ النور. ويرفض السهروردي هذه النظرية ويرى امتناع الاتحاد بين شيئين.

أفرد السهروردي الفصل السادس من كتاب «منطق التلويحات» لبعض الضوابط التي أسمى بعضها بالضوابط العرشية والبعض الآخر بالضوابط اللوحية.

ويتحدث في أحد هذه الضوابط عن امتناع الاتحاد بين شيئين. ويمكن تلخيص استدلاله فيما يذهب اليه بهذا الشيء كالتالي:

هناك ثلاثة فروض متصورة على صعيد الاتحاد بين شيئين:

الفرض الأول، بقاء هوية الشيئين بعد الاتحاد.

الفرض الثاني، بقاء أحد الشيئين وعدم بقاء الثاني.

الفرض الثالث، عدم بقاء الشيئين.

على صعيد الفرض الأول لا يمكن التحدث عن الاتحاد، لأن الثنوية تظل باقية على حالها. كما يعد الحديث عن الاتحاد في الفرضين الثاني والثالث حديثاً باطلاً، لأن افتراض فقدان أحد الشيئين أو كليهما، يعني فقدان الاتحاد بينهما. وعليه فالاتحاد بين الشيئين لا يصح إلّا اذا كان على شكل اتصال أو امتزاج أو تبديل موجود الى موجود آخر.

الأمر الذي لاشك فيه هو ان الاتصال والامتزاج وكذلك تبديل موجود الى موجود آخر، لا يتحقق إلّا على صعيد الموجودات المادية. فحينما يتصل مقدار من الماء بمقدار آخر، يحصل الاتصال. وحينما يراق مقدار من الماء على مقدار من

الحليب أو اي سائل آخر، يحصل الامتزاج. كذلك عنوان التبديل والتغيير، لا يحصل إلّا اذا تغير أحد جزئي الشيء وظل الجزء الآخر على حاله.

فحينما يتحول الماء الى بخار، فبالرغم من تغير صورته الفعلية، إلّا ان هيولاه المبهمة تبقى مادة مشتركة بين الاثنين:

«لا يتحد شيئان فانهما ان بقيا فهما اثنان، أو لم يبق أحدهما أو كلاهما فلا اتحاد»[١].

على ضوء ما ذكرناه، يطرح السؤال التالي نفسه:

ما معنى اتحاد النفوس مع العقول؟ وكيف يمكن تبرير مشاهدة الأنوار من قبل السالك؟

السهروردي أحد الذين اولوا اهتماماً لهذا السؤال، وأجاب عليه في آثاره، لاسيما في كتابيه المهمين: «حكمة الاشراق» و«المشارع والمطارحات». ما أورده في «حكمة الاشراق» بهذا الشأن كالتالي:

«والاتحاد الذي بين الأنوار المجردة انما هو الاتحاد العقلي لا الجرمي، وكما ان النور الاسفهبدي لما كان له تعلق بالبرزخ، وكانت الصيصية مظهره فتوهم انه فيها فالأنوار المدبرة اذا فارقت من شدة قربها من الأنوار القاهرة العالية ونور الأنوار وكثرة علاقتها العشقية معها يتوهم أنها هي»[٢].

اذن فالسهروردي يعتقد ان الاتحاد في عالم المفارقات ليس من نوع الاتحاد في عالم الماديات، كما ان تحقق هذا المعنى في اي عالم من العوالم، يتناسب مع ذلك العالم فاتحاد النفس الناطقة مع المبادئ العالية لا يعني الاتصال أو الامتزاج. كما لا يمكن تفسير هذا الاتحاد الغامض ببطلان هوية النفس. كما انه من غير المعقول والمنطقي تفسيره بالحلول. ولا يبقى في مثل هذه الحال سوى ان يقال: الاتحاد في

(١) منطق التلويحات، جامعة طهران، تصحيح الدكتور علي أكبر فياض، ص ٩٠.
(٢) منطق التلويحات، تصحيح الدكتور علي اكبر فياض، جامعة طهران، ص ٩٠.

هذا الباب نوع من الالتفات والاستغراق العلمي في المبادئ العالية والذي يحصل للنفس. فحينما تقع النفس تحت تأثير العلاقة الشوقية نحو المبادئ العالية، ينقطع التفاتها عن الغير، وتتجه جميع مشاعرها وهمتها نحو المقصود. فالنفس تستغرق في المقصود في تلك اللحظة بتأثير النور اللاهوتي والشعاع القيومي بحيث تشير الى نفسها حينما تطلبه. وهذه الاشارة، اشارة روحانية تظهر عن طريق استغراق النفس في النور القاهر.

ان ادراك هذا المعنى يمكن ان يتحقق عن طريق التفات النفس الى البدن ايضاً،. ولذلك يقال: النفس كجوهر روحاني لا تقع في طرف البدن، غير ان ارتباطها به وثيق الى درجة بحيث انها كلما طلبت البدن أشارت الى نفسها وعبرت عنه بضمير «أنا». اذن فاتحاد النفس بالمبادئ العليا انما هو التفات ادراكي واستغراق علمي.

وتحدث السهروردي عن هذه الفكرة في سائر آثاره الاخرى، معتبراً اتحاد النفس بالمبادئ العليا نوعاً من الاستغراق العلمي. ففي كتابه «صفير سيمرغ» ـ أي صفير العنقاء ـ بحث مسألة فناء النفس في المبادئ العالية، وقال بأن فناءها واتحادها مع المبادئ العالية لا يعني بطلان هوية النفس، عن التفات ادراكي واستغراق علمي للنفس[1].

اذن اذا عرفنا رأي السهروردي في اتحاد النفس بالمبادئ العالية، فلا بأس باستعراض آراء الآخرين في هذا المجال بشكل موجز:

فريق من أهل الحكمة والمعرفة يستعين بالتشبيه والتمثيل في موضوع اتحاد النفس بالمبادئ العالية، ويسعى لاثبات رأيه عن هذا الطريق. ومن الأمثلة الملاحظة في آثار هؤلاء: مثال القطرة والبحر.

هؤلاء يقولون ان القطرة حينما تتصل بالبحر، تفقد هويتها الذاتية وتصبح

---

(١) صفير سيمرغ، مجموعة الآثار الفارسية لشيخ الاشراق، ط طهران، ص ٣٢٤.

محكومة بأحكام البحر والنفس الناطقة حينما تتصل بالمبادئ العالية، تفقد أنانيتها وتحكم بأحكام تلك المبادئ.

بعض أهل التصوف يضربون مثالاً آخر، فيقولون: مثلما يوجب طلوع الشمس اختفاء نور النجوم والكواكب، كذلك يؤدي ظهور شمس الحقيقة الى فناء انوار نجوم النفوس.

وهناك أيضاً من أصيب بالتوهم على هذا الصعيد، فانبرى لتفسير اتحاد النفس بالمبادئ العالية عن طريق نوع من الحلول.

يقول صدر المتألهين في تعليقاته على «حكمة الاشراق» بأن الفلاسفة المسلمين قد عجزوا عن حل هذه المسألة من خلال الاستناد الى العقل النظري. ولهذا السبب بالذات انبرى هؤلاء للنيل من أكابر أهل المعرفة والقدح في شخصياتهم ورفض آرائهم.

لابد من الالتفات الى ان صدر المتألهين كان ينظر بعين الانتقاد الى الأفكار والآراء التي أُبديت لتبرير هذه المسألة. ولذلك أخذ يفسر مسألة الفناء والتوحيد بشجاعة اعتماداً على مبدأ الحركة في الجوهر.

صدر المتألهين يعتبر فناء النفس في المبادئ العالية نوعاً من الفناء الذاتي والاستغراق الكوني الذي يتم على أساس تحولات الذات والصفات.

يرافق التحولات الذاتية للنفس واستكمالها الجوهري نوع من الفناء والبقاء وكذلك الخلع واللباس. فالفناء والبقاء الحادثان في التحولات العنصرية ليسا على وتيرة واحدة. فالكون والفساد في المركبات العنصرية، نوع من التغيير والتحول الذي ينبغي البحث عن مصدره في التضاد والتمانع ما بين صور الأشياء. بينما تعد التحولات الذاتية للنفس نوعاً من الحركة والاستكمال الجوهري القابل للاثبات بمقتضى البراهين القاطعة.

اذن يمكن القول بأن التحولات الذاتية والاستكمالات الجوهرية في الأشياء

عبارة عن لبس بعد لبس. وبما ان وجود مرتبة الضعف يفنى في وجود مرتبة القوة، يجد عنوان الفناء والبقاء أو الخلع واللبس معناه أيضاً.

يعد تحقق الادراكات الحسية وكيفية ارتباطها بالادراكات الخيالية نموذجاً بارزاً على ادراك هذه المسألة. ولاريب في أن ما يدرك بواسطة الحس، قائم في تحققه بادراك الخيال.

ومما لا شك فيه ايضاً: انه مع افتراض قيام الادراكات الحسية بالادراكات الخيالية، تضمحل الادراكات الحسية في الادراكات الخيالية وتفنى بها. اذن وبما ان تحقق الادراك بمثابة نوع من الوجود، فمن السهل الاعتراف باضمحلال مرتبة من الوجود في مرتبة اخرى.

ويمكن القول بتعبير آخر: حين تحقق الادراك الحسي، بالرغم من سماع الاذن، ورؤية العين، وعمل سائر الحواس، لكن الذي يدرك في الواقع ونفس الأمر، هو حقيقة النفس في مرتبة الخيال.

الأمر الذي لابد من الاشارة اليه هو ان الادراكات الخيالية تمتاز بنوع من النسبة ازاء الادراك العقلي، تمتاز بها ايضاً الادراكات الحسية في ارتباطها بالادراكات الخيالية.

على ضوء ما تقدم يمكن القول بأن مرتبة الضعيف تفنى في مرتبة القوي في الحركة الجوهرية والاستكمالية للنفس. ولو أنعم أحد النظر في مراحل وجود الانسان منذ البداية وحتى النهاية لأدرك كيف يمكن لهذا الوجود الغامض ان ينتقل الى مرحلة العقل النظري وينطلق في طريق التعالي والتكامل خلال التحولات الجوهرية.

ان قطع طريق التكامل وبلوغ مقام التوحيد في مرحلة الفناء، يعد نوعاً من الانسلاخ الوجودي، الذي هو في نفس الوقت لبس كوني يتحقق لجميع الأفراد الكاملين. وهؤلاء هم اولئك الذين قامت قيامتهم وهوى جبل انيتهم وهويتهم.

اي ان ذات هؤلاء الأفراد وصفاتهم قد تبدلت، وتخلقوا بالأخلاق الالهية. والتخلق الكامل بالأخلاق الالهية ادى الى ان يصبح الله تعالى عينهم وأذنهم، وجميع جوارحهم.

صدر المتألهين ومن خلال التمسك بأصل الحركة في الجوهر، توصل الى حل مسألة فناء النفس واتحادها مع المبادئ العالية. ولذلك نراه يرفض رأي السهروردي وسائر الحكماء في هذا المجال، ويتهمهم بالضعف والعجز.

السهروردي ـ وكما تقدم ـ يعتبر فناء النفس واتحادها مع المبادئ العالية نوعاً من الالتفات الادراكي والاستغراق العلمي. غير أن صدر المتألهين يقول رداً على ذلك:

«وليس هذا الفناء كما زعمه المصنف وغيره من الحكماء فناء علمياً أو موتاً ارادياً، لأن الفناء العلمي والموت الارادي حاصل للعارفين الذين ليسوا من أرباب الشهود الحالي والفناء الكوني، والفرق بين القبيلتين كالفرق بين من يتصور العشق وبين من يكون عاشقاً»[١].

اذن يميز صدر المتألهين بين الفناء العلمي والفناء الوجودي، ويقسم أصحاب الفناء الى قسمين، ويرى ان الفناء الكوني أو الوجودي يحصل للكمل من أهل المعرفة، اما النفوس غير الكاملة ـ بشرية كانت أو فلكية ـ فانها لا تبلغ مرتبة الفناء الكوني.

ويقول هذا الفيلسوف الكبير بأن العقول المفارقة عبارة عن الملائكة المهيمنين المستغرقين في نور المعرفة الأزلية دائماً.

---

(١) شرح حكمة الاشراق، تعليقات ملا صدرا، ط حجرية، ص ٥٠٥.

الانسان الجسماني والانسان النفساني والانسان العقلاني

الذين لديهم اطلاع على نمط التفكير عند السهروردي واسلوبه الفكري، يعلمون جيداً بأن هذا الفيلسوف الاشراقي فضلاً عن اعتقاده بعالم أرباب الأنواع والعقول العرضية، يعتقد بعالم المثل المعلقة أيضاً. كما انه لا يرفض وجود عالم العين أو عالم الحس قط.

اذن فالسهروردي يعتقد بعوالم ثلاثة ويتحدث كذلك عن ثلاثه أنماط من الانسان، وهي على التوالي التنازلي كالتالي:

الانسان العقلاني، والانسان النفساني، والانسان الجسماني.

والعلاقة المتحققة بين هذه الأنماط الثلاثة كالعلاقة بين الظل وذي الظل.

فالقوى المختلفة المتعددة التي ترتبط ببدن الانسان، تعد بمثابة ظلال وأمثله لقواه البرزخية. ولذلك يمكن القول بأن القوى المتعددة في الانسان البرزخي هي عبارة عن ظلال وأمثلة تحكي عن جهات واعتبارات مختلفة في الانسان العقلي.

اذن لو اعتبرت القوى الحسية والجسمانية للانسان في هذا العالم، ظلالاً للظلال، فلا يعد ذلك رأياً بعيداً عن اصول الفكر السهروردي. فحينما يقال بأن قوى الانسان الجسمانية بالنسبة لقواه البرزخية، كالقشر والقالب أو الظلال، فالدليل على ذلك هو ان الانسان يرى ويسمع في بعض الأحيان حتى مع ضعف قواه الحسية.

فهذا اللون من السمع والرؤية ـ وكذلك الشم والذوق ـ قد ثبت للبعض عن طريق التجربة، ونقل على لسان أهل السلوك مراراً.

وهناك أحاديث نبوية كثيرة تدل على هذا الموضوع بوضوح ومنها:
«أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني».
«اني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن».
«زويت لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها».
«وضع الله على كتفي يده فأحسست بردها بين ثديي».

اذن اذا كان الانسان بمقدوره أن يرى ويسمع ويحظى ببعض الادراكات البرزخية الاخرى رغم تعطل حواسه الظاهرية، يمكن حينذاك القول بأن هذه الادراكات ذات جذور في ذاته، وتعد الخصوصيات الوجودية للانسان.

اذن العلاقة بين ادراكات الانسان البرزخية وبين ادراكاته الحسية، من نوع العلاقة بين العالي والداني. وتتحقق هذه العلاقة ايضاً بين ادراك الانسان العقلي وادراكاته البرزخية.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هذا الكلام هي ان العقل يتميز بجميع الكمالات التي ما دونه، بنحو أعلى وأشرف.

حينما يقال بأن الادراكات النفسانية والبرزخية للانسان، عبارة عن أمثلة وظلال تحكي عن وجوه واعتبارات في الادراك العقلي، فالمراد بذلك هو صحة قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد».

اذن فالوجوه والاعتبارات المتحققة في الادراكات العقلية، هي المصدر للكثرة والتعدد في الادراكات البرزخية. وهذه المسألة بحثها صدر المتألهين في تعليقاته على «حكمة الاشراق»، واستند خلال ذلك الى عبارة نسبها الى أرسطو اخذها من كتاب «اثولوجيا» المعروف.

والذي لابد من الاشارة اليه هو ان هذا الكتاب ليس من تأليف أرسطو، وانما نسبه اليه بعض الحكماء بدون تحقيق. وأشارت الدراسات الى ان هذا الكتاب من تأليف افلوطين، المؤسس للافلاطونية الحديثة.

اذن ما جاء في كتاب «اثولوجيا» يكشف عن فكر افلوطين الذي يُعد افلاطونياً ايضاً. ويقوم ما جاء حول هذه المسألة في هذا الكتاب، على أساس نظرية افلاطون الشهيرة في أرباب الأنواع. ولم يضف افلوطين شيئاً الى هذه النظرية، وانما عكسها كما هي.

ما أورده السهروردي بهذا الشأن، وان كان قريباً بالأساس من الفكر الافلاطوني، إلّا انه يتميز ببعض الملامح الخاصة. فافلاطون الذي يعتبر كل نوع من الأنواع الموجودة في هذا العالم ظلاً أو صنماً لرب النوع العقلي والمفارق، يرى صدق هذا الكلام على الانسان أيضاً.

افلاطون يعتبر الانسان انسانين هما:

انسان عقلاني مجرد، وانسان جسماني محسوس.

أما السهروردي ـ وكما تقدم ـ فيتحدث فضلاً عن هذين الانسانين، عن انسان متوسط برزخي أو نفساني ثالث.

هذا الفيلسوف الاشراقي يميز بين عالم المُثُل النورية وعالم المُثُل المعلقة، ويتحدث عن كل منهما بالتفصيل. ويرى بأن الصور المقدارية مجردة عن المادة، وموجودة في عالم المثال المنفصل.

وخلاصة برهان السهروردي في هذا المضمار كالتالي:

الصور الخيالية وعلى العكس من تصور العوام، غير موجودة في الأذهان، لأن تحققها في الأذهان يستلزم انطباع الكبير في الصغير. والأمر الذي لا شك فيه هو تعذر انطباع الموجود الكبير في الموجود الصغير. الصور الخيالية غير موجودة ايضاً في عالم العين، لأنها لو كانت موجودة في هذا العالم، يلزم عن ذلك مشاهدة هذه الصور من قبل كل من يتمتع بالحواس السليمة.

االصور الخيالية ليست جزءاً من الامور المعدومة ايضاً، لأنها اذا كانت من الامور المعدومة، يلزم ألا تتميز أية صورة عن غيرها، وغير محكومة بأي

حكم من الأحكام. بينما تتميز الصور الخيالية فيما بينها ومحكومة بكثير من الأحكام الايجابية.

اذن اذا لم تكن الصور الخيالية موجودة لا في الذهن ولا في العالم العيني، وليست من الامور المعدومة، فلابد من تحققها في صقع آخر يدعى «عالم المثال».

ليس بمقدور أحد أن يدّعي بأن الصور الخيالية واقعة في عالم العقل لأنها صور جسمانية، بينما عالم العقل أسمى من هذه الموجودات. اذن يقع عالم المثال بين عالمين: أحدهما أسمى منه هو عالم العقل، والثاني أدنى منه هو عالم الحس.

عالم المثال أسمى من العالم المحسوس لأنه أبعد عن المادة ويحظى بتجرد وتنزه اكبر. وأدنى من عالم العقل لأنه اقل تجرداً منه.

السهروردي مثلما يعتقد بتحقق الصور الخيالية في عالم المثال، يعتقد كذلك بوجود الصور المشهودة في المرآة، في عالم المثال ايضاً.

اذن عالم المثال، عالم واسع يتسم بنوع من التجرد البرزخي وليس لديه اكثر من بعدين. والانسان الموجود في هذا العالم، انسان متوسط برزخي أسمى من عالم الحس رغم انه لم يرق الى مستوى عالم العقل.

لابد من الانتباه الى ان السهروردي لا يتفق في هذا الباب مع مشرب الكثير من الفلاسفة المسلمين ولذلك تعرض للانتقاد.

الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، عبر في كتابه «الشفاء» عن معارضته لافلاطون واستاذه سقراط، واعتبر كلاهما المتحدث عن وجود انسانين ـ اي انسان عقلاني وانسان جسماني ـ كلاماً لا أساس له.

ولربما لم يكن يدور في خاطر ابن سينا، انه سيظهر في بلده فيلسوف يتحدث عن ثلاثة اناس.

ما ذهب اليه السهروردي بهذا الشأن كالتالي:

«والحق في صور المرايا والصور الخيالية انها ليست منطبعة بل هي صياص معلقة ليس لها محل وقد يكون لها مظاهر ولا يكون فيها. فصور المرآة مظهرها المرآة وهي معلقة لا في مكان ولا في محل. وصور الخيال مظهرها التخيل وهي معلقة. واذا ثبت مثال مجرد سطحي لا عمق له ولا ظهر كما للمرايا قائم بنفسه وما هو منه، وظهر عرض، فصحّ وجود ماهية جوهرية لها مثال عرضي»[١].

اذن السهروردي لا يعترف للصور الخيالية وكذلك الصورة المشهودة في المرآة بمحل ومكان، ولا يعتبرها منطبعة في الأشياء.

هذا الفيلسوف الاشراقي يعتبر المثال المرئي في المرآة، بمثابة ماهية جوهرية، ولذلك لا يعتبره وجوداً في الموضوع.

السهروردي وعلى العكس مما يعتقده عامة الناس، يعتبر مثال الشخص المرئي في المرآة، جوهراً، ويعتبر صورته الحالّة في المادة عرضاً. وعليه يُعد وجود المرآة أو أي جسم شفاف صقيل في هذا العالم، مظهراً لظهور الصورة المثالية. كذلك ليس بمقدورة القوة التخيلية لدى الانسان إلّا ان تكون مظهراً للصور الخيالية.

بتعبير آخر: قوة تخيل الانسان ليست هي التي تخلق الصورة الخيالية، بل ان الصور التخيلية تتجلى عن طريق مظهرية قوة التخيل.

والوضع على هذا المنوال ايضاً بالنسبة للمرآة والصور المشهودة فيها، اي ان المرآة ليست علة لوجود الصورة المرئية فيها، بل المرآة مظهر تظهر فيه الصورة المثالية.

وعلى أساس هذا النمط من التفكير يعتبر السهروردي النور العرضي في هذا العالم كالمثال للنور المجرد. ويعبّر عن هذين الاثنين بالنور الناقص، والنور التام.

يقول السهروردي:

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٤٧٠ ـ ٤٧١.

«والنور الناقص كمثال للنور التام، فافهم»[١].

وهكذا نراه يدعو الى الفهم والتأمل في هذه العبارة، مما يعني أهميتها لديه. ويقصد: ان ما هو موجود في العالم العلوي، لديه أشباه ونظائر في العالم السفلي. ومن الممكن ان تُعرف موجودات العالم العلوي عن طريق معرفة أشباهها ونظائرها.

يعتقد كبار أهل المعرفة ان ما هو مشهود في عالم الملك والشهادة، انما هو آية لما هو موجود في عالم المعنى والملكوت.

للامام علي بن موسى الرضا (ع) حديث يقول:

«قد علم اولوا الألباب أن ما هنالك لا يُعلَم إلّا بما هاهنا».

توصل السهروردي على ضوء اصوله الاشراقية واستناداً الى ما أورده في النور الناقص والنور التام الى الأمر التالي:

«وكلُّ لذة بَرزخية انما حصلت بأمرٍ نوري رُشّ على البرازخ حتى أن لذة الوقاع رشحٌ عن اللذات الحقة. فان الذي يواقع لا يشتهي اتيان الميت»[٢].

اذن فالسهروردي يعتبر كل لذة جسمانية ناشئة من اللذات الروحانية، ولم يستثن حتى لذة الوقاع من ذلك.

فاللذات من بين الامور التي تعود الى الادراك. والادراك من بين الامور التي تعود الى نوع من الوجود والظهور. وعليه تتناسب الشدة والضعف في مراتب اللذة مع الشدة والضعف في مراتب الوجود. ولهذا السبب يؤكد السهروردي على ان اللذة العقلية لا يمكن ان تقاس باللذات الحسية، ويُرجِع لذات هذا العالم الى مصادر روحانية.

ما ينبغي التنويه اليه هو ان كثيراً من الناس يعتقدون أن سعادة الانسان

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٧١.

(٢) نفس المصدر، ص ٥٥.

تتحقق من خلال بلوغ اللذات الحسية والآمال الدنيوية. ولذلك ينهمك هؤلاء من اجل بلوغ هذه اللذات وتحقق هذه الآمال.

غير ان السهروردي يرفض هذا النمط من التفكير ويكشف عن بطلانه وما فيه من نقص وعيوب. فاللذات الحسية علاوة على انها لا تخلو من نقص، تؤدي الى نتائج مرة ايضاً، مثل ظهور الملل والانفعال النفسي، وحصول العادات القبيحة، ورسوخ الملكات الرذيلة كقساوة القلب وضعف العقل وزوال الغيرة، وحصول حجاب يحول دون رؤية المتلذذ لوجه الله.

السهروردي يبحث في الفصل الثالث من كتاب «صفير سيمرغ» مسألة اللذة والمحبة ويقول بأن مذهب المتكلمين وجماهير اهل الاصول يرى انه لا يليق بعبد الله أن يحب لأن الحب عبارة عن ميل النفس نحو جنسها، والحق تعالى متعال عن أن تكون لديه مجانسة مع الخلق، بل المحبة عبارة عن اطاعة العبد لله.

ويقول أيضاً بأن محبة الحق تعالى لا تتعلق بالقوى الحيوانية، وانما هي نقطة ربانية وتعد بمثابة مركز أسرار الحق في الانسان. وتتعلق هذه المحبة بالذوق. والعشق عبارة عن المحبة التي تخرج عن الحد[1].

---

(١) راجع: صفير سيمرغ، مجموعة الآثار الفارسية لشيخ الاشراق، ص ٣٣١.

عشق الظرفاء

دراسة آثار السهروردي تكشف عن أن هـذا الفـيلسوف الاشراقي يـعتبر اللذات الحسية صنماً وظلاً للذات العقلية، ويفسر نظام الخلق من خلال التمسك باشراقات الأنوار والعقول.

الفـيلسوف الاسـلامي الكـبير صـدر المـتألهين الشـيرازي، رغـم مخـالفته للسهروردي في كثير من المسائل والقضايا، إلّا انه قد تأثر به في بعض المسائل والقواعد.

هذا الفيلسوف الاسلامي الكبير قد توصل من خلال الاستناد الى اصـول فلسفته وقواعد حكمته المتعالية الى النتيجة التالية وهي أن العشق سار في جميع مراتب الوجود.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو أن هذه المسألة كانت مـثارة قـبل صدر المتألهين أيضاً وقيل بشأنها الكثير. فالشيخ الرئيس ابن سينا والذي يُعد من أكابر فلاسفة العصر الاسلامي، له رسالة في هذا الباب أيضاً. كما ان بعض قدماء الفلاسفة اتخذوا طريقة لاثبات هذه المسألة أيضاً اطـلق عـليها صـدر المتألهين اسم الطريقة اللمية والعامة[1].

ووصف صدر المتألهين كلام ابن سينا في هذا المضمار بأنه ناقص بينما امتدح طريقة قدماء الفلاسفة. ورغم ان هذا الفيلسوف الكبير لا يعتبر طريقة القدماء ناقصة، إلّا انه يعتبر طريقته الخاصة افضل:

---

(١) الاسفار، الجزء الثاني من السفر الثالث، ط بيروت، ص ١٥٨.

«هذا ما قالوه وهو جيد، إلّا أن الذي أشرنا اليه أجود وأحكم»(١).

ان دراسة كيفية سريان الحب في جميع الأشياء، أمر خارج عن استيعاب هذا المبحث، ولكن الذي يستقطب الاهتمام هو أن صدر المتألهين أفرد فصلاً من كتابه الكبير لاستعراض حب الظرفاء.

ولا ريب في ان الكثير من الظرفاء قد وقعوا في حب الحسان، وهناك اختلاف كبير حول ماهية هذا الحب وهل هو أمر ممدوح أم مذموم. فبعض الحكماء يذمونه ويستعرضون مساوئه، وبعضهم يعتبرونه من الفضائل النفسانية، ويتحدثون عن محاسنه. بينما يقف البعض الآخر صامتاً معبِّراً عن عجزه عن ادراك علله وأسبابه.

ثمة من يعتبر هذا الحب مرضاً نفسانياً، بينما يصفه آخرون بأنه جنون الهي.

صدر المتألهين كحكيم الهي، ينظر دائماً الى امور العالم مرتبطة بالأسباب الكلية والمبادئ العالية والغايات الفلسفية. ولذلك يعتبر عشق الظرفاء من الامور الممدوحة، ويصفه بأنه أمر طبيعي قائم في قلب وروح الكثير من الناس في شتى بقاع العالم.

اذن اذا كان هذا اللون من العشق، أمراً طبيعياً موجوداً في أرواح وقلوب الناس، فلابد من الاهتمام بمبادئه وعلله، وكذلك بغاياته ونتائجه الوجودية.

صدر المتألهين يعتبر مصدر ظهور هذا النوع من الحب، استحسان شمائل المحبوب، ويقول: اننا نجد أحداً لديه قلب لطيف وطبع دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة، محروماً من هذا النوع من المحبة. اي ان الحرمان من هذا النوع من المحبة، خاص بأهل القلوب القاسية والطباع الجافة، لاسيما بين بعض الأقوام والملل.

ويعتقد صدر المتألهين بأن تأديب وتربية الأطفال وتعليمهم لمختلف العلوم

---

(١) نفس المصدر.

والمعارف، من ثمار وفوائد هذا النوع من الحب. فالأطفال ورغم تمتعهم بتربية آبائهم وامهاتهم، ولكنهم يظلون بحاجة الى معلميهم المشفقين وأساتذتهم الرحماء. ولهذا السبب وضع الله حب الاطفال وعشق الحسان في قلوب وأرواح الفضلاء كي ينفتح بهذه الطريقة باب التعليم والتربية، ويبذل هؤلاء أقصى ما لديهم من جهد لتعليم هؤلاء وتربيتهم.

وعليه ليس من باب العبث ان يوجد هذا النوع من الحب والرغبة في قلب العلماء والظرفاء. بل يمكن القول بأن عشق الظرفاء لحسان الوجوه، ليس سوى تعبير عن الشوق والرغبة لرؤية جمال الانسانية.

فجمال الانسانية، هو الشيء الذي تظهر فيه الكثير من آثار جمال الله وجلاله. وورد في القرآن الكريم: ﴿لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم﴾، كما ورد: ﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾.

صدر المتألهين يقول: سواء كان المراد بـ «خلقاً آخر» في هذه الآية المباركة، الصورة الظاهرة والكاملة للانسان، أم النفس الناطقة، يبقى عشق الظرفاء لأوجه الحسان، قابل للتبرير، لأن الظاهر يحمل عنوان الباطن، والصورة مثال للحقيقة دائماً.

بتعبير آخر: جسم الانسان ورغم جميع خصوصياته، يُعد طراز النفس وصفاتها، وقنطرة توصل الى الحقيقة.

اذن يمكن القول بأن حب الحسان والملاح اذا لم يكن منبعثاً من شهوة حيوانية، ومنطلقاً فقط من استحسان شمائل المعشوق، فانه ليس غير مذموم فحسب، وانما يُعد من الفضائل الانسانية أيضاً.

يقول ملا صدرا بأن هذه الفضيلة، من الفضائل التي ترقق قلب الانسان وتطهر ذهنه من الشوائب، كما انها تبعث على توعية النفس الناطقة وتعدها لادراك الامور الشريفة.

ولهذا السبب يوصي الكثير من المشايخ تلامذتهم بهذا النوع من العشق في بداية سلوكهم ويحضونهم على امتلاك مثل هذه الصفة.

صدر المتألهين يقسم العشق الانساني الى قسمين:

عشق حقيقي، وعشق مجازي.

ويقول بأن العشق الحقيقي خاص بمحبة الله وصفاته وأفعاله.

ويقسم العشق المجازي على قسمين:

١ ـ عشق نفساني.

٢ ـ عشق حيواني.

العشق النفساني عبارة عن العشق الناشئ عن التشابه والمشاكلة الجوهرية بين نفس العاشق والمعشوق. وينشأ في هذا العشق استحسان العاشق لشمائل المعشوق، من كون هذه الشمائل منبثقة من النفس.

العشق الحيواني عبارة عن العشق المنبثق من الشهوة البدنية واللذة البهيمية. ويتركز اهتمام العاشق في هذا اللون من العشق، على ظاهر المعشوق، ولا يرى شيئاً سوى الشكل واللون.

العشق النفساني ناشئ من لطافة النفس ونقائها، اما العشق الحيواني فهو مقتضى النفس الامارة، ويكون مصحوباً في معظم الأوقات بنوع من الفجور والاعتداء والحرص.

الذي يتميز بالعشق النفساني، يتميز برقة القلب وعلو الفكر. ويبدو انه يبحث عن شيء خاف على الحواس الظاهرية دائماً. ولهذا السبب نراه ينقطع عن كل شيء يشغله، ويبتعد عن كل ما هو غير المعشوق.

الاقبال على المعشوق الحقيقي بالطريقة المتاحة لهؤلاء الأشخاص، غير متاح لسائر الأشخاص، لأن الذي يتمتع بالعشق النفساني، لا يجد نفسه في حاجة للاعراض عن كثير من الأشياء، وانما يُعرض عن معشوق واحد ويُقبل على

معشوق آخر.

هادي السبزواري يعتقد ان النفس الناطقة ليس لديها شيء اقوى من العشق للتحرر من قيد الشهوات في عالم الطبيعة.

لابد من الالتفات الى ان صدر المتألهين يعتبر العشق النفساني في الانسان فضيلة من الفضائل، لكنه لا يراها حسنة دائماً وبشكل مطلق لجميع الأفراد وفي جميع الحالات. ويرى كذلك ان هذا النوع من المحبة مفيد ومؤثر في أواسط السلوك العرفاني من أجل انتزاع الانسان من بحر الشهوات الحيوانية. اما بعد استكمال النفس بالعلوم الالهية والاتصال بعالم القدس، يُعد الاشتغال بمثل هذه الامور دون شأن الانسان وتصرفاً لا يليق به.

الذين لديهم اطلاع على آثار أرباب الذوق يعلمون أن هذه الفكرة مثارة بشكل واسع في مختلف الكتب والرسائل. لكنها لم تُثَر بشكل استدلالي وباسلوب فلسفي إلّا من قبل الشيخ الرئيس ابن سينا. فقد أفرد هذا الفيلسوف الكبير الفصل الخامس من «رسالة العشق» لبحث هذا الموضوع. ومما جاء في هذه الرسالة:

«يجب ان نقدّم أمام غرضنا في هذا الفصل مقدمات أربع: احدها ان كل واحد من القوى النفسانية مهما انضم اليها قوة أعلى منها في الشرف امتازت بانضمامها اليها وسريان البهاءة اليها زيادة صقولة وزينة حتى تصير بذلك أفاعيلها البارزة عنها زائدة على ما يكون لها بانفرادها اما بالعدد واما بحسن الاتقان...»[1].

في هذه المسألة ـ ومثل غيرها من المسائل ـ اختلاف بين صدر المتألهين وابن سينا، رغم ضرورة عدم تجاهل ما بينهما من اتفاق أيضاً. اما السهروردي فلديه في هذه المسألة ـ مثل الكثير من المسائل الاخرى ـ موقفه وطريقه

(١) رسائل ابن سينا، رسالة العشق، ص ٣٨٦.

الخاص الذي يميّزه تماماً عن الطريقة التي عليها ابن سينا. فهو يقول:

«وكل لذة برزخية انما حصلت بأمر نوري رشّ على البرزخ حتى أن لذة الوقاع أيضاً رشح عن اللذات الحقة»[١].

أي انه يرى ان لذات هذا العالم ناشئة من لذات عقلية ونورية. ويعتقد بأن الانسان لا يطلب أحداً أو جمالاً ما لم يكن فيه أثر من النورانية والروحانية.

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٥٢٥.

الطباع التامة ليست مفهوماً كلياً

تحدثنا في هذا الكتاب عن أرباب الأنواع في مناسبات مختلفة، وقد طرحها السهروردي في العديد من آثاره وفي شتى المناسبات. ولا ريب في أن تكرار الحديث عنها يحكي عن أهمية هذا الموضوع.

مبحث الكليات يلعب في تاريخ الفكر الفلسفي دوراً أساسياً، بحيث يمكن عدّه أحد أسس وأركان موضوع «المعرفة»، وهو الموضوع الصاخب المثير للجدل.

ان دراسة مسألة المعرفة وابداء أية وجهة نظر في هذا الاطار، يُعد تصرفاً ساذجاً بدون الالتفات الدقيق لموضوع الكليات. ووقف الحكماء المسلمون على أهمية مبحث الكليات، وواجه كل منهم هذا المبحث بطريقة واخرى.

وسعى الحكماء والمتكلمون المسيحيون للعثور على حلول الكثير من مشاكلهم، في موضوع الكليات. ويُعد «آبلارد» الذي كان يعيش في القرون الوسطى، أحد الذين بحثوا هذه المسألة بصورة مفصلة.

قبل آبلارد بستة قرون، انطلق شخص يدعى «بويثيوس» ـ وهو مترجم ومفسر لآثار فرفوريوس ـ لاختبار مشكلات الكليات. وكان فرفوريوس قد آثر الصمت ازاء هذه المشكلات ولم يتخذ أي موقف حيالها. وكان على علم ولا شك بالتعقيد الذي كانت عليه.

يقول المفكر الفرنسي جيلسون ان موضوع الكليات، موضوع فلسفي في واقع الأمر لأنه من المعضلات التي يواجهها الذهن البشري. وهي معضلة ترتبط

أيضاً بسلسلة من المسائل غير العلمية التي لا يعرفها الشخص العالم[١].

سقراط يعتقد أن العلم يتعلق بالكليات فقط، واقفاً من خلال هذا الرأي في مواجهة السوفسطائيين، ومعرفاً الفضائل الاخلاقية بأنها عامة وكلية، وان قيمتها مطلقة.

ذكرنا بأن موضوع الكليات كان يُعد في القرون الوسطى أهم المسائل الفلسفية، بل وربما المسألة الفلسفية المحضة الوحيدة.

لربما يتصور البعض ان مفكري القرون الوسطى قد جابهوا موضوع الكليات عبثاً وبدون مسوغ لأنه بحث جدلي عقيم. ولكن بذل مزيد من الاهتمام نحو هذا الموضوع وانعام النظر فيه، يكشف عن مدى أهميته.

فما نراه ونلمسه ليس سوى أشياء جزئية، لكن حينما نفكر فيها، لا نستطيع ان نصرف النظر عن استخدام المفاهيم والألفاظ الكلية. بتعبير آخر: الأشياء الخارجة عن الذهن هي دائماً عبارة عن أفراد وأشخاص، بينما المفاهيم ذات جانب كلي عام. اي ان المفهوم يستخدم حول عدد كبير من الأفراد.

اذن ما هو مهم، الكشف عن ارتباط الأشياء الذهنية خارج الذهن بالمفاهيم الكلية. فاذا قيل بأن الأشياء الحقيقية هي هؤلاء الأفراد والأشخاص فقط، ولا أساس للكليات خارج الذهن، حينذاك لا يوجد أي ارتباط بين الفكر ـ أي الأحكام ـ والأشياء. وفي مثل هذه الحال لا معنى ايضاً لمعرفتنا التي يعبّر عنها بمفاهيم وأحكام كلية. وبما ان كل معرفة يعبّر عنها بكلمات كلية، فاذا لم يكن لهذه الكلمات أساس في واقع ما وراء الذهن، فسيكون العلم عبارة عن بناء خاضع للرغبة والهوى ولا يمت الى الواقع بأية صلة.

مضافاً الى ذلك، اذا لم يكن لمفاهيمنا الكلية أساس خارج نطاق الذهن، فسينجم عن ذلك الريبية التي تعني نفي كل علم ومعرفة.

---

(١) جيلسون، نقد الفكر الفلسفي الغربي، ترجمة الدكتور أحمدي، ص ٢٤.

المفاهيم الكلية يمكن بحثها من خلال صورتين:

الاولى، كيف تظهر هذه المفاهيم «بحث نفسي».

الثانية، ما هي الصلة بين ما هو موجود في خارج الذهن وبين المفاهيم الكلية؟ «بحث وجودي».

من الواضح ان هاتين الطريقتين ترتبطان فيما بينهما بنوع من الارتباط. فمسألة المعرفة، تمثل صورة أخرى من صور ارتباط الفكر والحقيقة أو الذهن والخارج.

الكليات من وجهة نظر افلاطون ذات وجود حقيقي ومستقل وثابت، والأفراد ليسوا سوى ظل لها. اي انها ليست مجرد مفاهيم ذهنية، وانما هي ذوات عينية. والفكر يدرك هذه الحقائق. وعليه فالكليات تتعلق بالفكر والوجودات الحقيقية، ونحن نكتشفها لا نخترعها.

افلاطون يطلق على الذوات العينية اسم المُثُل أو الصور، مشيراً من خلال هذه التسمية الى المرجع العيني للمفاهيم الكلية.

المثل لديها وجود متعال ومستقل عن الأشياء الجزئية. كما انها غير متغيرة وغير قابلة للفناء، بينما الأشياء المحسوسة متغيرة وقابلة للفناء[١].

الفيلسوف الاشراقي شهاب الدين السهروردي يتفق مع افلاطون في هذه المسألة ويقول للكليات بوجود حقيقي ومستقل وثابت.

صدر المتألهين يعتقد ان لدى السهروردي تعصباً ازاء افلاطون وأساتذته وكذلك ازاء حكماء ايران القدماء، ويحاول ان يجعل أفكاره منسجمة مع أفكارهم دائماً:

«وذهب الشيخ المتأله المتعصب لافلاطون ومعلميه وحكماء الفرس موافقاً لهم الى انه يجب ان يكون لكل نوع من الأنواع عقل واحد مجرد عن المادة»[٢].

---

(١) مجلة خاصة بقسم الفلسفة، جامعة طهران، العدد ٥، مقال الدكتور مجتبوي، ص ٧٠.

(٢) الأسفار الأربعة، الجزء الثاني من السفر الأول، ص٥٣.

اذن فالسهروردي من وجهة نظر صدر المتألهين متعصب لافلاطون والحكماء الذين سبقوه، ولكن الحقيقة هي اذا كان ثمة تعصب في هذا الفيلسوف الاشراقي، فلا يمكن نكران الحقيقة التالية وهي انه ينزع نحو قدماء الحكماء والفلاسفة الذين جاؤوا قبل أرسطو، كما لا يمكن نكران الحقيقة الاخرى وهي ان نزعته نحو الحكماء السابقين منبثقة من كونه يعتبرهم من أهل الحقيقة. فالذي يحب الحقيقة يحب أهلها أيضاً.

بصرف النظر عن معنى حب السهروردي لقدماء الحكماء وكيفية تفسيرها، فان هذا الفيلسوف الاشراقي يقيم البرهان على كل ما يقوله، ولا يبدي رأياً جزافاً.

السهروردي يقدم ثلاثة براهين في باب وجود الكليات واثبات العقل المفارق لكل نوع من الأنواع. وقد وردت هذه البراهين في كتاب «المشارع والمطارحات»، وعكستها سائر آثاره الاخرى.

أحد هذه البراهين يتمثل في قاعدة «امكان الأشرف» والتي سبق ان استعرضناها في المباحث السابقة وتحدثنا عن كيفية دلالتها على وجود العقل المفارق.

البرهان الثاني في هذا الباب يقوم على أصل عرضية القوى النباتية، اي انها غاذية، نامية، مولدة.

فبعد أن يُثبت عرضية القوى النباتية يقول بأن العقل المفارق هو الذي يحفظ مزاج النوع النباتي.

ويعتقد السهروردي بما أن الأجسام النباتية مشتملة على الرطوبة والحرارة، فانها على التبدل والتحول دائماً، فتحل اجزاء جديدة محل الأجزاء السابقة المعدومة.

يقول السهروردي انه متى ما انعدم جزء من أجزاء الجسم النباتي تنعدم

قوته النباتية ايضاً باعتبارها عرضاً. لذلك حين وصول أجزاء جديدة عن طريق الغذاء، يتبدل ما هو متبق.

اذن فالقوة النباتية ليست هي التي تحفظ مزاج الموجود النباتي. لأن المعدوم لا يؤثر قط. كما ان القوة النباتية والأجزاء التي تحدث في المستقبل، ليست حافظة لمزاج الموجود النباتي أيضاً، لأن ما يحدث في المستقبل تابع للمزاج وفرع من فروعه. والفرع ليس حافظاً للأصل قط.

ويمكن القول بشكل عام بأن التركيب العجيب والنظام الثابت والهيئات الجميلة التي يمكن مشاهدتها في موجود نباتي، ليست ناشئة من طبيعة قوة فاقدة للادراك والشعور، والموجود النباتي ليست لديه نفس مجردة ومدبرة.

اذن ليست هناك حيلة سوى القول بأن الامور العجيبة والأعمال الغريبة المشاهدة في موجود نباتي، صادرة عن عقل مفارق يُدعى «رب النوع».

قد يقال بأن الذي يمارس هذه الأعمال الغريبة في ابداننا هو نفوسنا الناطقة.

ويقول السهروردي في الرد على ذلك: اننا على معرفة بالغفلة التي لدينا عن الأعمال النباتية العجيبة التي في جسمنا، فاذا كنا غافلين في حالة كمال العقل والشعور عن كيفية الاعمال النباتية والامور الخاصة بوظائف الأعضاء، فكيف يمكن ان تكون لدينا معرفة بهذه الامور في بداية الخلقة وأيام الجهل؟ اذن ما يقوم بهذه الأعمال، شيء غير النفس الناطقة.

قد يُثار اشكال آخر فيقال: نفس الانسان الناطقة ذات جانبين: فهي تعمل من جانب، وتؤدي الأفعال النباتية وتدرك من جانب آخر.

يقول السهروردي في الرد على هذا الاشكال:

النفس الناطقة ليست موجوداً مركباً كي يعمل بجزء ويدرك بالجزء الآخر

البرهان الثالث الذي استند اليه السهروردي في هذا الباب كالتالي:

الأنواع المختلفة والمتعددة المشاهدة في هذا العالم، لم توجد بمجرد الاتفاق

وصرف التصادف، لأنها لو كانت موجودة على اساس الاتفاق والتصادف، فلن يوجد دليل لبقائها محفوظة. وفي مثل هذه الحال من الممكن ان يصدر عن أي نوع من الأنواع شيء لا يتناسب معه قط. ومعنى هذا الكلام هو: لو كانت انواع هذا العالم قد صدرت على سبيل الاتفاق، يلزم صدور غير الانسان عن الانسان، والعنب عن التمر، والشعير عن القمح وهكذا، بينما يكشف الواقع عما هو خلاف ذلك، لاستمرار أنواع الموجودات على ثباتها النوعي.

لربما يمكن القول ان ثمة مقدمة اخرى مطوية في برهان السهروردي، وهذه المقدمة هي ان الله تعالى واحد من جميع الجهات. وعلى ضوء هذه المقدمة تصبح صورة الاستدلال بالشكل التالي:

الأنواع الموجودة في هذا العالم متعددة ومتباينة، وهذه الأنواع لم تظهر الى الوجود عن طريق التصادف والاتفاق. ولا يمكن استناد هذه الأنواع المتكثرة الى الله الذي هو «واحد من جميع الجهات»، بدون ان تكون هناك واسطة. اذن لو حُفظت الصورة النوعية لموجود ما في هذا العالم، فلأنها تحظى في عالم الابداع بمثال أزلي وأبدي. اما ما هو قائم في هذا العالم فليس سوى ظل لذلك المثال.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان مراد السهروردي بهذه الاستدلالات ليس مجرد أنه يقول بمبدأ فاعلي وغائي للأنواع الموجودة في هذا العالم، لأن اثبات المبدأ الفاعلي أو الغائي لموجودات هذا العالم، لا يتحقق إلّا عن طريق العقل الفعال وجهاته المختلفة.

ما يريد السهروردي اثباته هو أن انواع الموجودات في هذا العالم ليست متماثلة مع مبادئها، أي أرباب الأنواع، والنسبة بينهما من نوع النسبة بين الظل وذي الظل. وهذا هو عين ما يمكن اثباته عن طريق العقل الفعال وجهاته المختلفة، وذلك لعدم وجود مساواة ومماثلة بين العقل الفعال وموجودات هذا العالم.

السهروردي يقول: الألوان الجميلة الغريبة الملاحظة في ريش الطاووس،

ليست معلولة لمزاجها قط. الحكماء المشاؤون اكتفوا بعلية المزاج وتأثيره دون أن يكون لديهم برهان رصين، ودون أن يعرفوا ملاك هذه الامور وضابطها.

هذا الفيلسوف الاشراقي وعلى غرار قدماء الحكماء، يعتقد بأن أي نوع من الأنواع الموجودة في هذا العالم، واقعة تحت تأثير عقل كلي مفارق، يُعد قائماً بالنفس ومدبراً لامور النوع.

ما ينبغي الاشارة اليه هو ان عنوان «الكلي» الذي يريده السهروردي، لا يعني به مفهومه، لأن مفهوم الكلي عبارة عن ذلك الشيء الذي لا يمنع نفس تصور معناه عن الاشتراك، وقابل للحمل على الكثير من الأفراد، بينما العقل الكلي كموجود يدبّر أمور النوع، قائم بنفسه ولا يشترك في ذاته الخاصة مع شيء آخر.

السهروردي يعتقد انه ليس من السهل ادراك كلمات القدماء على صعيد وجود الكليات، ويسقط الكثير مما نُسب اليهم من درجة الاعتبار.

قد تنشأ اساءة فهم مقصود الحكماء ومرادهم، عن السهو وعدم الدقة في النقل أحياناً، وعن طبيعة المفردات في أحيان اخرى.

وهبّ البعض لرفض كلمات الحكماء وانكار آرائهم بسبب حب الرئاسة الدنيوية، ولذلك بادروا الى تحريف آثارهم.

مثلما يحتاج فهم كلام القدماء وتحديد مرادهم الى دقة وتأمل، يحتاج كذلك الى ذهن صاف وابتعاد عن الأغراض النفسانية.

«فاذا سمعت انباذقلس وآغاثا ذيمون وغيرهما يشيرون الى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم ولا تظنن انهم يقولون ان صاحب النوع جسم أو جسماني أو له رأس ورجلان. واذا وجدت هرمس يقول: «ان ذاتاً روحانية ألقت اليّ المعارف، فقلت لها من انت؟ فقالت أنا طباعك التامة» فلا تحمله على انها

مثلنا»[١].

نفهم من هذه الكلمات ما يلي: شاهد «هرمس» وهو في حالة خاصة، ذاتاً روحانية تلقّى منها جميع المعارف وعبّر عن هذه الذات الروحانية بالطباع التامة، والتي هي «رب النوع» لا غير.

الطباع التامة عبارة عن العقل الكلي والمفارق الذي يدبّر شؤون النوع الانساني ويدير اموره، ويطلق السهروردي على الطباع التامة اسم «ام النوع» أيضاً. فأم النوع موجود نسبته واحدة الى جميع الأفراد، ويقوم بحفظ النوع باستمرار عن طريق الأشخاص.

من الوجوه التي تلعب دوراً بارزاً ورئيساً في فلسفة السهروردي هو: هرمس. طبعاً لا ينبغي تجاهل كلاً من زرادشت، وفيثاغورس، وافلاطون. فقد انبرى السهروردي لدراسة رأي فيثاغورس الشهير والذي يعتبر فيه العدد أصلاً، وفسّره على ضوء نظريته في أرباب الأنواع.

يقول هذا الفيلسوف الاشراقي:

حينما يعتبر هذا الفيلسوف الاشراقي العدد أصلاً ومبدأ للموجودات، لا يقصد ان العدد أمر قائم بالذات وفعال، بل يقصد ان الذوات النورية غير مستقرة في جهة أو مكان، ولذلك فهي قائمة بالذات وفعالة.

والموجودات الملكوتية من وجهة نظره هي بالطريقة التي لا تُعد وحدتها زائدة على ذاتها، ولذلك فهي أشرف وأبسط من جميع الموجودات.

العبارات التي أوردها السهروردي بهذا الشأن كالتالي:

«قال الحكيم الفاضل فيثاغورس المتأله «ان مبادئ الموجودات العدد»، ولا يعني به ان العدد أمر قائم بذاته فعال، بل يعني ان في الملكوت ذوات نورانية قائمة لا في جهات، هي انيات قدسية فعالة لا تزيد وحداتها على ذواتها، هي

---

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى لمصنفات السهروردي، ط طهران، ص ٤٦٤.

أبسط ما في الموجودات وأشرفها»[١].

وهكذا نلاحظ في هذه العبارة ان السهروردي انبرى للتفسير والتأويل، وسعى لجعل رأي فيثاغورس الشهير كي ينطبق مع نظريته في ارباب الأنواع. وللانصاف نقول انه قد تكلّف في سعيه هذا. غير ان ما نُقل عن هرمس ينطبق انطباقاً تاماً مع نظرية أرباب الأنواع.

لا تتوفر معلومات واضحة عن هرمس وتاريخ حياته. فالتواريخ القديمة تتحدث عن فئة من الحكماء وعلماء النجوم تدعوهم بالهرامسة، وتنسبهم الى عصر ما قبل اليونانيين، أشهرهم «هرمس الهرامسة» الذي يُطلق عليه اسم «هرمس» في بعض الأحيان.

ورد في «تاريخ الحكماء» للقفطي، و«محبوب القلوب» للأشكوري، ان هرمس الهرامسة ولد في مصر قبل الطوفان. ويطلق عليه العبرانيون اسم «اخنوج»، واليونانيون اسم «ارميس»، والعرب اسم «ادريس». وهو ذاته الذي وهبه الله تعالى النعم الثلاث التالية: الملك، والحكمة، والنبوة.

وتنم كتب المؤرخين عن ان «هرمس»، هو النبي ادريس بعينه والذي تحدثت عنه الكتب السماوية.

ينقل الاشكوري في «محبوب القلوب» عن تاريخ ابن الجوزي بأنه أول من استخرج الحكمة وعلم النجوم بالالهام الالهي. وينقل عن أبي معشر البلخي قوله ان الهرامسة كانوا كثيرين، غير أن أعلمهم كانوا ثلاثة فقط. وكان هرمس يعيش في مصر وأنه هو الذي شيّد الأهرام.

ويُعد «بليناس» من الهرامسة أيضاً ويُنسب اليه كتاب تحت عنوان «علل بليناس». وفي مطلع هذا الكتاب الذي ترجمه القسيس ساخنوس قصة عجيبة تشتمل على مكاشفة لبليناس. يقول بليناس: انني كنتُ يتيماً من أهل «طوانة»

---

(١) نفس المصدر، ص ٤٥٣.

ولم يكن لدي شيء. وكان في مدينتنا نصب حجري مشيد على عمود من الخشب وقد كُتب عليه: أنا هرمس الذي خصه الله بالنعمة. وقد وضعتُ هذه العلامة هنا وأخفيت سرها الذي لا يعرفه إلّا من هو حكيم مثلي.

كذلك مكتوب على صدر ذلك النصب: من يرغب في معرفة سر الخلقة وصنعة الطبيعة فلينظر الى ما تحت قدمي.

ولم يعرف الناس حقيقة هذه الجملة الى ان كبرتُ فقرأتُ ما هو مكتوب على صدر النصب وأدركتُ المقصود. ثم حفرت تحت ذلك العمود الخشبي الواقع تحت النصب، فوجدت حفرة مظلمة لا يدخل اليها أي نور.

ومن جانب آخر لم يكن بالامكان حمل النار الى هناك للاستضاءة، اذ كانت الرياح تهب شديدة وتطفئ النار. ولهذا السبب أصابني الحزن فغلب علي النوم وأنا في تلك الحالة. وحينذاك ظهرت لي صورة مثل صورتي وهي تقول: انهض يا بليناس وادخل في هذه الحفرة التي تحت الأرض.

فقلتُ: ان هذا المكان مظلم وليس باستطاعتي الدخول.

فأُمرتُ ان اضع ناراً بكيفية خاصة في داخل جسم شفاف كي لا تستطيع الريح أن تطفئها، وكي استطيع الانتفاع بضوئها. فشعرتُ بالسرور وأدركت اني بلغتُ المقصود.

فقلتُ: من انتَ الذي تفضلتَ عليّ؟

فقال: انا سرّ باطنك.

فاستيقظت من النوم منشرحاً وعملت كما أُمرت.

وحينما دخلت الى داخل الحفرة المظلمة رأيتُ نصباً لرجل في يده لوحة وأمامه كتاب. وقد كُتب في تلك اللوحة «هنا صنعة الطبيعة»، وكُتب في ذلك الكتاب «هذا هو سر الخلقة». فتعلمتُ من هناك علم علل الأشياء واشتهر

اسمي بالحكمة[١].

هذه القصة سمعتها مراراً من فم العلامة الطباطبائي. والنقطة المهمة في هذه القصة هي ان الحكيم بليناس يرى صورة تشبه صورته. وحينا يسألها من انت؟ تقول: أنا سر باطنك.

النقطة التي تحملها هذه القصة تنطبق بشكل واضح مع ما نقله السهروردي عن هرمس. فحينا يسأل هرمس معلمه الروحاني في حالة الخلسة: من انت؟ يجيبه قائلاً: انا طباعك التامة. والطباع التامة ليست سوى الحقيقة الكلية والمجردة للانسان.

هذه الحقيقة الكلية والمجردة ليست مفهوماً فقط بحيث ان تصور معناه لا يمنع اشتراك الكثيرين.

يقول السهروردي:

«وربما سموا ربّ كل نوع باسم ذلك النوع ويسمونه كلي ذلك الشيء ولا يعنون به الكلي الذي نفس تصور معناه لا يمنع الشركة ولا انا اذا عقلنا الكلي فمعقولنا نفس ذلك الشيء الذي هو صاحب النوع»[٢].

اذن فالسهروردي لا يدرس وجود رب النوع كمفهوم فحسب. كما ان اطلاق عنوان الكلية في هذا الباب ليس سوى السعة الوجودية لنوع ما.

لا ينبغي أن يتصور أحد بأن رب النوع الانساني قد وُجد من أجل وجود أفراد وأشخاص، لأن العالي ليس من أجل السافل، والمعنى لم يوجد من أجل الصورة.

السهروردي يؤكد على هذا المعنى ويقول:

اذا وُجد العالي من أجل السافل ورب النوع من أجل الأشخاص، يلزم عن

---

(١) العلامة محمد حسين الطباطبائي، اصول الفلسفة والواقعية، ج ١، هامش ص ٢٨.

(٢) المشارع والمطارحات: المجموعة الاولى لمصنفات السهروردي، ط طهران، ص ٤٦٣.

ذلك ان يكون لكل رب نوع، رب نوع آخر، واستمرار هذه السلسلة الى ما لا نهاية.

لابد من الالتفات الى الأمر التالي وهو ان كلام السهروردي هذا يقوم على أصل آخر وهو ان الصورة لا تتحقق بدون معنى في العالم قط. اذن لو وُجد رب النوع من أجل وجود الأشخاص، لكان صورة شخصية لابد لها ان تكون ذات معنى.

اذن بما ان المعنى أعلى من الصورة دائماً، فلابد أن يكون لرب النوع المفروض رب نوع آخر، الأمر الذي يستلزم المحال.

على هذا الضوء يمكن القول ان المشكل في باب «الكليات»، لم يكن مثاراً لدى السهروردي وسائر الحكماء الاشراقيين، بالطريقة المثارة للحكماء المشائين.

الحكماء المشاؤون، ومن خلال القول بوجود الكلي الطبيعي ورفض نظرية الفيلسوف الهمداني، استطاعوا ان يتخلصوا من معضلة الكليات.

النزاع حول الكليات، لم ينته الى الآن، وهو مثار بطريقة اخرى في الوقت الراهن. يقول الفيلسوف والمنطقي البولندي «كازيميرتز آجدو كيويج» بشأن الكليات:

«النزاع القديم حول وجود الكليات في الفلسفة الجديدة، قد ظهر بصورة اخرى. وصورة المسألة في العصر الراهن هي: التعاليم القائمة على مفاهيم غير تجريبية، هل هي حول العالم الذي لديه حقيقة وواقع، أم حول عالم آخر، أي عالم الامور المثالية كالأعداد والتوابع الرياضية وغيرها، والموجود مستقلاً عن ذهننا، أم لا يوجد مثل هذا العالم قط؟

يرى بعض الفلاسفة الظاهرانيين ان علينا ألا نقبل أي أصل من الاصول المتعارفة بنحو تحكمي. وهذه الاصول المتعارفة تكشف عن علمنا بالعالم المثالي

الموجود مستقلاً عن وجودنا، والواقع بين يديّ معرفتنا بواسطة شهود الذات.

البعض الآخر يرى ان الاصول المتعارفة الرياضية لا تكشف عن معرفتنا بالامور المثالية الموجودة منفكة عنا. وهي نوع من التعريف للكلمات والاصطلاحات المندرجة فيها. وهي لهذا يمكن ان تُفهَم بنحو تحكمي. هذه المدرسة الفلسفية لا تعترف بوجود أية امور مثالية مستقلة عن ذهننا، ولهذا السبب لا تعتبر الهدف من العلوم الرياضية معرفة هذه الامور.

من وجهة نظر هؤلاء، لا يوجد سوى عالم الامور الواقعية المشهودة الذي يقع بين يدي المعرفة التجربية. والرياضيات ليست سوى منظومة من المفاهيم لمعرفة هذا العالم»[١].

هل كلام المعارضين، مغالطة؟

السهروردي من أجل اثبات المثل النورية يستدل بثلاثة وجوه، فضلاً عن مشاهدات أرباب الشهود. غير ان معارضي هذه النظرية لم يقفوا صامتين ازاء ذلك، وهبوا لفتح باب المخالفة والانتقاد.

صدر المتألهين يصف كلام السهروردي في باب المثل النورية بأنه جيد ولطيف، إلّا انه أثار عليه بعض الاشكالات والمؤاخذات.

قبل صدر المتألهين، عبّر الحكماء المشاؤون عن معارضتهم لنظرية أرباب الأنواع، وانتقدوها بشدة. غير ان صدر المتألهين اعتبر هذه المؤاخذات مغالطة.

أهم اشكال وجهه الحكماء المشاؤون على هذا الصعيد ما يلي:

لكل حقيقة من حقائق العالم النوعية، طبيعة واحدة لا وجود للاختلاف والتفاوت في مقتضاها.

اذن اذا كان بعض جزئيات هذه الطبيعة النوعية، بحاجة الى محل وحالّ في

---

(١) مسائل ونظريات الفلسفة، ترجمة منوجهر بزركمهر، ص ١٣٢.

الهيولى، فلابد من القول بأن الحقيقة النوعية وبصرف النظر عن أي شيء آخر، ستقتضي المحل. وفي مثل هذه الحال كيف يمكن أن نقبل بأن شيئاً من هذه الحقيقة النوعية قائم بذاته، وليس في حاجة الى الهيولى؟

بتعبير آخر: الطبيعة النوعية كحقيقة موجودة، لا تقتضي الاختلاف. ومن المقطوع به هو ان افراد الطبيعة النوعية ليسو خارج الطبيعة النوعية ولا يتحققون خلافاً لها.

اذن اذا اقتضى بعض أفراد الطبيعة النوعية الحلول في الهيولى، وأنهم لا يتحققون بدون الحلول فيها، فكيف بمقدورنا ان ندّعي بأن بعض أفراد هذا النوع، قائم بذاته ومجرد عن المادة؟

السهروردي انبرى في المقال الثالث من الجزء الأول من كتاب «حكمة الاشراق» لتسليط الضوء على بعض المغالطات، معتبراً كلام المشائين على هذا الصعيد، نوعاً من المغالطة.

يقول هذا الفيلسوف الاشراقي: مغالطة المشائين في هذا الباب، من نوع المغالطة التي يؤخذ فيها مثال الشيء بدلاً من الشيء. فكما يوجب المغالطة وضع ما هو بالعرض موضع ما هو بالذات، ووضع ما هو بالقوة موضع ما هو بالفعل، كذلك يوجب المغالطة وضع مثال الشيء موضع الشيء.

السهروردي ينقض كلام المشائين في هذا الموضوع عن طريقين:

الطريق الأول، نظرية أبداها الكثير من الحكماء في باب الوجود الذهني. فهؤلاء الحكماء يقولون: حينما يتحقق العلم للانسان بالجوهر الموجود في الخارج، تتحقق ماهية ذلك الجوهر في الذهن. والأمر الذي لاريب فيه هو: كل ما يقع في الذهن ككيف نفساني، لابد أن يؤلف مقولة عرضية. وعليه فالحقيقة الماهوية ورغم انها واقعة في عالم الخارج تحت مقولة الجوهر، لكنها تعد مقولة عرضية في عالم الذهن.

اذن اذا اعتبرنا هذه النظرية، نظرية صحيحة في باب الوجود الذهني، فلابد ان يُعتبر نظيرها في باب وجود أرباب الانواع، صحيحاً أيضاً. أي مثلما يمكن عدّ الجوهر الخارجي عرضاً كذلك يمكن اعتبار الماهية قائمة بذاتها في عالم العقول من حيث الكمال.

الطريق الثاني نظرية أبداها عدد كبير من الحكماء في مضمار الوجود. فهؤلاء الحكماء يقولون: الوجود يُطلق بمعنى واحد على واجب الوجود وعلى غير واجب الوجود. ومن الواضح ايضاً بأن الوجود في واجب الوجود عين ذات الواجب، وليس زائداً على ذاته. بينما يُعد زائداً على الماهية في غير الواجب.

والسؤال الذي يثير نفسه هو: هل عدم زيادة الوجود على الماهية في واجب الوجود بالذات، خصوصية من خصوصيات حقيقة الوجود، أم أمر ناشئ من الغير؟

لو قيل في الاجابة على هذا السؤال بأن عدم زيادة الوجود على الماهية خصوصية من خصوصيات حقيقة الوجود، يلزم ألا يكون الوجود زائداً على الذات في جميع الأحوال. ولو قيل بأن عدم زيادة الوجود على الماهية أمر ناشئ من الغير، يلزم ان يكون الواجب مركباً وتكثر جهاته ايضاً.

وأفضل ما قاله الحكماء في الرد على هذا الاشكال هو:

الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب شديدة وضعيفة، وهذا الوجود واجب بالذات في مرتبته العالية وليس زائداً على الذات. غير أن هذا الوجود نفسه ذو ضعف امكاني في مراتبه الواطئة ويُعد زائداً على ذات الممكن.

يقول السهروردي بهذا الشأن:

«فيقال بأن استغناءه ان كان لعين الوجود ففي الجميع ينبغي ان يكون كذا فان قال ان وجوبه كمالية وجوده وتماميته وتأكده وكما ان كون هذا الشيء أشدّ أسودية من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية، بل لكمال في نفس السواد غير

زائد عليه، فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتماميته، فقد اعترف هاهنا بجواز أن يكون للماهيات تمامية في ذاتها مستغنية عن المحل ونقص محوج اليه كما في الوجود الواجب وغيره»[1].

اي ان السهروردي يقول: اذا صدق عنوان التشكيك على الوجود، صدق هذا العنوان على الماهيات أيضاً. اي كما ان مرتبة من مراتب الوجود واجبة بالذات وغير زائدة على الذات من حيث شدة الكمال، كذلك ماهية الانسان قائمة بالذات ومجردة في عالم العقول. غير ان هذا الانسان نفسه منطبع في الهيولى في عالم الأجسام.

اذن فالسهروردي يؤمن بالتشكيك في الماهية ويرى جواز الاختلاف في الشدة والضعف في مراتب الحقيقة الواحدة.

هادي السبزواري وبعد ان يعدد أقسام التمايز الثلاثة بين أي شيئين، يضيف قسماً آخر هو التمايز بالنقص والكمال في الماهية، قائلاً بأن هذا القسم الرابع منسوب الى الحكماء الاشراقيين، وليس للحكماء المشائين خبر عنه.

يقول السبزواري في ذلك بلغة الشعر:

بالنقص والكمال في الماهية ايضاً يجوز عند الاشراقية[2]

لابد من الوقوف كثيراً عند الاجابة على التساؤلات التالية: ما هو التشكيك في الماهية؟ وكيف يمكن تفسير الاختلاف في ذات الشيء؟

ان الاختلاف في مراتب الماهية ليس سوى الاختلاف في مراتب وجودها. فالماهية من حيث هي ماهية، ليست سوى ماهية. فالماهية كماهية بمثابة مفهوم لا غير، والتشكيك لا يتحقق في المفاهيم.

والحقيقة هي ان مفهوم الوجود أيضاً من حيث هو مفهوم، لا يخرج عن هذه

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٢٥٤.

(٢) شرح منظومة السبزواري، ص ٣٩.

القاعدة أيضاً ولا ينطبق عليه التشكيك.

نظم السبزواري هذه الفكرة كالتالي:

كل المفاهيم على السواء في نفي تشكيك على الانحاء[١]

على هذا الضوء يمكن ان نقول بأن الاشكال الجوهري المثار على نظرية السهروردي في أرباب الانواع، هو: التشكيك في الماهية. والعديد من الاشكالات المثارة على هذه النظرية، ترجع الى موضوع التشكيك بشكل أو بآخر.

العلامة والفيلسوف المعاصر الكبير محمد حسين الطباطبائي، أشكل على هذه النظرية بالطريقة التالية:

لا ريب في ان أقوى دليل للسهروردي في اثبات المثل النورية، هو التمسك بقاعدة امكان الاشرف. ولا ريب في ان مقتضى هذه القاعدة هو انه لو تحقق موجود أخس، فلابد أن يكون قد تحقق من قبله موجود أشرف. ويخرج عن هذه القاعدة اثبات ان الموجود الأخس والموجود الأشرف، من أفراد ماهية واحدة. وعليه فوجودات الأنواع المادية في هذا العالم، وان كانت من وجودات الأنواع المجردة التي هي من سنخ واحد في الكمال، إلّا انها لا تدل على انها افراد ماهية واحدة.

من الجدير بالذكر هو ان الاختلاف في الموارد المذكورة لا يمنع ان يُطلق عليها عنوان العلم بمفهوم واحد. وعليه لا تتعارض وحدة المفهوم مع اختلاف المصداق.

---

(١) نفس المصدر.

الكليات والصفات الثلاث

يُدرس تقسيم الكلي الى الاقسام الخمسة، تحت عنوان «ايساغوجي» أو المدخل في الكتب المنطقية. والحكماء المسلمون ومن خلال معرفتهم الكاملة بأقسام الكلي يصفونه بثلاث صفات وقد تحدثوا عن كل صفة منها بالتفصيل.

الصفات الثلاث التي يتصف بها الكلي هي انه:

منطقي، وطبيعي، وعقلي.

والحقيقة هي ان الحكماء المسلمين وصفوا حتى الجزئي بهذه الصفات الثلاث.

كل صفة من هذه الصفات الثلاث، تقع محمولاً في كل قسم من أقسام الكلي، الامر الذي يؤدي الى حصول قضية موضوعها: الكلي، ومحمولها: أحد الصفات الثلاث.

فحينما يقال «الكلي المنطقي» فان حمل المنطقية على الكلي، يشير الى حمل أولي يُعد ملاك الصحة فيه هو الاتحاد في المفهوم. ولكن حينما يقال «الكلي الطبيعي» أو «الكلي العقلي»، فان حمل اي عنوان من هذين العنوانين على الكلي، هو من قبيل الحمل الشائع الصناعي، حيث يُعد الاتحاد في الوجود ملاك الصحة فيه.

اذن فالكلي المنطقي، نفس الكلي، وصرف الكلية، اما الكلي الطبيعي والعقلي، فلا يمكن عدهما نفس الكلي وصرف الكلية، لأن طبيعة الانسان وطبيعة الحصان وطبيعة سائر الأنواع، امور كلية.

بتعبير آخر: مثلما ان المضاف الحقيقي، نفس الاضافة وصرف النسبة، كذلك

الكلي المنطقي نفس الكلي وصرف الكلية.

اذن لو قال أحد بأن الكلي المنطقي مضاف حقيقي من حيث صرف الكلية، لما قال جزافاً. ويصدق هذا الكلام على كثير من موارد الحمل. فحينما يقال: ناب الفيل ابيض، فالأبيض في الواقع ونفس الأمر، هو البياض نفسه. ولكن بما أن ناب الفيل يتمتع بصفة البياض، لذلك يصدق عليه حمل عنوان الأبيض.

من أجل ان يتضح الاختلاف بين الكلي المنطقي والكلي الطبيعي والعقلي، من الأفضل ان نستعين بمثال: فحينما يقال «الانسان كلي»، تتألف قضية لديها موضوع ومحمول ونسبة. فالكلي المنطقي هو المحمول، والكلي الطبيعي هو الموضوع، ومجموع موضوع هذه القضية ومحمولها، ينطبق مع عنوان الكلي العقلي.

لا ريب في ان الكلي المنطقي غير موجود في عالم الخارج لأن الكلية من المعقولات الثانية بالاصطلاح المنطقي، حيث يُعد الذهن هو الظرف الذي يتحقق فيه هذا الكلي.

كذلك الكلي العقلي، غير موجود في الخارج، لأن الانسان ـ على سبيل المثال ـ المشروط بشرط الكلية، ليس بمقدوره ان يتحقق في عالم الخارج قط. وذلك للقانون العقلي القائل أن الشيء لا يوجد ما لم يصل الى مرحلة التشخص.

اذن ما يهمنا هنا والذي يدور البحث حول وجوده أو عدم وجوده في الخارج، هو الكلي الطبيعي.

بعض الحكماء يعتقدون: بما أن الكلي الطبيعي، ماهية، وبما ان الماهية أمر اعتباري، اذن لا يوجد الكلي الطبيعي في الخارج. ويرى فريق آخر ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج غير أن وصف الوجود له من قبيل الوصف لحال المتعلق.

معنى كلام هؤلاء هو: حينما يقال الكلي الطبيعي موجود، فالمراد هو أن فرده

موجود.

وثمة فريق آخر يرى وجود الكلي الطبيعي في الخارج ويرى ان وصف الوجود له، وصف له، وليس وصفاً لحال المتعلق. ومن الذاهبين الى هذا الرأي: ابن سينا.

فابن سينا يؤمن بوجود الكلي الطبيعي في عالم الخارج، ونقل مشاهداته للرجل الهمداني في مدينة همدان بشكل مفصل. ويُعد لقاء ابن سينا بالرجل الهمداني لقاء فلسفياً، لا مجال لاستعراضه.

ولم يغفل شهاب الدين السهروردي عن هذا الامر، وأورده في آثاره الفلسفية والمنطقية. وأفرد الضابط الخامس من المقال الأول من كتاب «حكمة الاشراق» للحديث عن هذا الموضوع، وقال: الكلي والعام لا يوجد خارج الذهن. ولم يميز السهروردي خلال ذلك بين عنوان الكلي وعنوان العام، وقد استخدمها معاً في عنوان واحد.

هذا الفيلسوف الاشراقي، ليس لم يميز بين «العام» و«الكلي» فحسب، بل لم يتحدث ايضاً حتى عن الصفات الثلاث، اي المنطقي، والطبيعي، والعقلي.

ما قاله السهروردي هو:

«الضابط الخامس في ان الكلي ليس بموجود في الخارج، هو أن المعنى العام لا يتحقق في خارج الذهن، اذ لو تحقق لكان له هوية يمتاز بها عن غيره ولا يتصور الشركة فيها، فصارت شاخصة وقد فُرضت عاماً، وهو محال»[1].

هذا الفيلسوف الاشراقي لم يتحدث عن الكلي الطبيعي وسنخ وجوده. ولربما يمكن القول: ما هو كلي طبيعي في نظر الشيخ ابن سينا وأتباعه، هو رب النوع ومن المثل النورية في نظر السهروردي وأمثاله.

ويشير هادي السبزواري في حاشيته على «شرح المنظومة» الى هذه

---

(١) المجموعة الثانية لمصنفات شيخ الاشراق، ط طهران، ص ١٧.

المسألة. فهو يقول بصراحة دون ان يذكر اسم السهروردي: البعض يرى ان الكلي الطبيعي هو وجود رب النوع[١].

السهروردي، ينكر في عبارة قصيرة أوردها في كتاب «منطق التلويحات»، وجود الكلي في الخارج، ويتحدث في موضع آخر منه عن التفاوت بين الكل والكلي ويقول:

«والكلي غير الكل، فان الكلي ذهني فقط ويعقل دون جزئياته، ويتقوم دونها ويحضر مع غيبتها ويوجد مع عدم كثير منها، وتدخل الجزئيات تحته ولا تدخل فيها. ويوجد شبهة في الجزئيات، والكل مع الأجزاء بخلاف جميع هذا»[٢].

اذن السهروردي يعتبر الكلي أمراً ذهنياً محضاً وقابلاً للتعقل بدون أخذ الجزئيات بنظر الاعتبار. ويرى كذلك ان من خصوصيات الكلي هو ان تقع الجزئيات تحت عنوانه دائماً، بينما لا يدخل في الجزئيات قط.

هذا الفيلسوف الاشراقي يرى أن ما هو موجود في الجزئيات، شبيه الكلي، وليس الكلي. والسؤال الذي يثير نفسه هنا هو: ما هو شبيه الكلي؟ فاذا لم تكن هناك واسطة بين الكلي والجزئي فلابد ان يكون جزئياً ما هو ليس كلياً. وحينذاك لن يكون اي معنى محصل لشبيه الكلي. فهل السهروردي يعتبر الكلي مجرد اسم فحسب؟

دراسة آثار السهروردي تكشف عن ان رأيه في هذا الباب لا ينسجم مع فكرة أصحاب التسمية. فهل شبيه الكلي في رأي السهروردي هو عين ما يعرف بالفرد المردد؟

الذين لديهم معرفة بهذا الاصطلاح يعلمون جيداً بأن الفرد المردد ليس لديه

---

(١) حاشية على «شرح منظومة السبزواري»، ط طهران، ص ٢٠.

(٢) منطق التلويحات، تصحيح علي اكبر فياض، ط طهران، ص ٨٩.

أية حقيقة عينية، ولا يقوم أساسه إلّا على أساس الغموض والابهام، لأن ما هو متحقق في الواقع ونفس الأمر، غير قابل للتردد.

اذن هل يمكن ان يقال بأن شبيه الكلي الذي يتحدث عنه السهروردي هو نفسه الذي يطلق عليه في موضع آخر اسم الصنم والظل؟

على ضوء اصول افكار السهروردي، يمكن ان تكون الاجابة على هذا السؤال ايجابية، وان لم يخلو استنباط هذا المعنى من تكلف على ضوء العبارة الواردة في كتاب «التلويحات».

لا بأس في نهاية هذا المبحث ان نذكر أهم نقاط الاختلاف بين الكل والكلي، طبقاً لوجهات نظر الحكماء وعلماء المنطق.

١ ـ الكل عبارة عن مجموع الاجزاء، بينما الكلي ليس عبارة عن مجموع اجزاء الشيء.

٢ ـ الكل غير قابل للحمل على أجزائه، بينما الكلي قابل للحمل على أفراده. والمراد بالحمل هنا، «هو هو» أو المواطاة وليس «ذا هو».

٣ ـ من المحال وجود الكل بدون وجود الجزء، غير انه لا يستحيل وجود الكلي بدون وجود الجزئي.

٤ ـ يتحقق وجود الكل في خارج الذهن، بينما لا يتحقق وجود الكلي في خارج الذهن.

٥ ـ أجزاء الكل محدودة دائماً، بينما جزئيات الكلي غير محدوده.

٦ ـ لا يعد الكل من أجزاء جزئه، بينما يمكن ان يعد الكلي من أجزاء جزئياته.

٧ ـ لا يقع الكل في تعريف جزئه، بينما يقع الكلي في تعريف جزئياته.

من المسائل الأساسية المهمة جداً ذات الصلة بالكليات والمثارة في آثار الفلاسفة المسلمين، مسألة المعقول الثاني.

المعقول الثاني يقسم الى قسمين: منطقي، وفلسفي.

ولسنا بصدد دراسة هذه المسألة، لأن مثل هذه الدراسة تتطلب مبحثاً مستقلاً، وفرصة كبيرة. ولكن لا ينبغي تجاهل الأمر التالي وهو ان دراسة الكليات بدون دراسة المُثل، تعد أمراً سطحياً.

ان مسألة المثل عند السهروردي مسألة أساسية، وقد انعكست في العديد من آثاره، وتلعب دوراً جوهرياً في نظامه الفكري.

هذا الفيلسوف الاشراقي سلك سلوكاً خاصاً وانتهج اسلوباً مميزاً في تناول الموضوعات واستعراضها، بل انه استخدم في بعض الأحيان اصطلاحات تختلف عن الاصطلاحات السائدة. فقد استخدم مثلاً عنوان العام بدلاً من عنوان الكلي، وعنوان الشاخص بدلاً من عنوان الجزئي. كما استخدم عنوان المنحط بدلاً من عنوان البعض، وعنوان القضية المنحطة بدلاً من عنوان القضية الجزئية.

ففي فكره الذي تكتسب فيه الكلية الاصالة، تعد القضية الجزئية قضية منحطة لا غير:

«والمعنى الصالح في نفسه لمطابقة الكثيرين اصطلحنا عليه بالمعنى العام. واللفظ الدال عليه هو اللفظ العام كلفظ الانسان ومعناه. والمفهوم من اللفظ اذا لم يتصور فيه الشركة لنفسه أصلاً هو المعنى الشاخص... وكل معنى الشاخص وكل معنى يشمله غيره فهو بالنسبة اليه سمينا المعنى المنحط»[(١)].

---

(١) المجموعة الثانية لمصنفات الشيخ السهروردي، ط طهران، ص ١٥.

الوجود والماهية

ذكرنا في المبحث السابق ان معظم الحكماء، يأخذون بالكلي الطبيعي، ولا يترددون في أصل وجوده. والاختلاف الملاحظ بينهم في موضوع الكلي يرتبط بطريقة وجوده.

فالكلي الطبيعي يعبر عنه الحكماء بالماهية، والعرفاء بالعين الثابتة، وقد اتخذ المتكلمون المعتزليون طريقة على هذا الصعيد لا مجال لذكرها.

الحكماء يريدون بالكلي الطبيعي، الماهية «اللابشرط المقسمي»، اي انها محررة من كل قيد بما فيه «اللابشرط». وهذه الماهية تقسم الأقسام الثلاثة للماهية اي المخلوطة، والمجردة، والمطلقة. ورغم انها توصف بالمطلقة إلّا انها غير مقيدة حتى بقيد الاطلاق.

اذن وعلى ضوء وجود الماهية المخلوطة، ونظراً الى ان تحقق القسم لا يتم بدون تحقق المقّسم، فمن الممكن اثبات وجود الكلي الطبيعي، اي الماهية اللابشرط المقسمي.

بتعبير آخر: بما ان وجود قسم الشيء يدل على وجود مقسمه أيضاً، ونظراً لوجود الماهية المخلوطة التي تعد أحد اقسام الماهية، اذن لابد ان يوجد أصل الماهية ايضاً.

اذن الماهية وان لا تقتضي بحسب مقام الذات وبصرف النظر عن أي شيء آخر، لا الوجود ولا العدم، لكنها جديرة بالوجود من حيث الحيثية التعليلية والتقييدية.

وصفوة الكلام هي ان الانسان حينما يجتاز مرحلة الشك والسفسطة ويعترف بحقيقة ماوراء الادراك، فلابد أن يواجه الكثير من الموجودات. وهذه الموجودات ومع انها ممتاز بعضها عن البعض الآخر، إلّا انها تشترك في أصل الوجود ويتحد بعضها مع البعض الآخر في الوجود.

والباعث على الاختلاف ما بين هذه الموجودات هو ماهيتها، كما ان الباعث على اتحادها هو الماهية ايضاً.

اذن اذا كانت جهة الاختلاف، غير جهة الاتحاد، فستكون الماهية شيئاً والوجود شيئاً آخر.

مما سبق نصل الى النتيجة التالية: يوجد بين موجودات العالم نوع من الثنوية أو التركيب، المنبثق عن حيثيتي الوجود والماهية.

وتحدث الحكماء المسلمون في آثارهم عن هذه الحقيقة وأوجزوها في العبارة التالية عموماً:

«كل ممكن زوج تركيبي، له ماهية ووجود».

اذا علمنا هذا، لابد ان نطرح السؤال التالي:

اذا كانت حقيقة كل شيء، ليست سوى أمر واحد في الخارج، فهل الوجود هو الذي يمثل هذه الحقيقة أم الماهية؟ بتعبير آخر: لمن الاصالة، للوجود أم للماهية؟

بعض الفلاسفة يرى ان الماهية هي التي تؤلف الحقيقة الأصيلة للشيء اما الوجود فليس سوى عنوان اعتباري فحسب.

والبعض الآخر يخالف الرأي الاول تماماً فيضفي الاصالة على الوجود والاعتبارية على الماهية.

صدر المتألهين الشيرازي، أحد القائلين باصالة الوجود واعتبارية الماهية. وقد تحدث في اصالة الوجود بطريقة لم يتحدث بمثلها أحد من قبله، وقدم

العديد من الأدلة القاطعة لاثبات ما ذهب اليه.

صدر المتألهين نقل عبارة عن كتاب «التحصيل» لبهمنيار وأكد عليها. ومضمون هذه العبارة كالتالي:

حقيقة الوجود ليست سوى العينية، واذا كان الأمر كذلك كيف بمقدورنا أن نقول بأن حقيقة هذه العينية، غير موجودة في عالم العين؟

الفيلسوف الاشراقي شهاب الدين السهروردي، أحد الذين يقولون باصالة الماهية، ويعتبر الوجود أمراً اعتبارياً. ويستدل على نفي تحقق الوجود بالشكل التالي:

اذا كان الوجود متحققاً في عالم العين، فلابد أن يكون موجوداً.

وما هو موجود لابد أن يكون لديه وجود. وعليه فوجود الموجود، موجود ايضاً. ويستمر هذا التسلسل الى ما لا نهاية، وهو باطل.

وأثار السهروردي هذه المسألة في كتاب «التلويحات» أيضاً، وتحدث في هذا المضمار بالتفصيل، ومما قاله:

«لا يجوز أن يقال الوجود في الأعيان زائد على الماهية لأنا عقلناه دونه، فان الوجود أيضاً كوجود العنقاء فهمناه من حيث هو كذا ولم نعلم أنه موجود في الأعيان، فيحتاج الوجود الى وجود آخر، فيتسلسل مترتباً موجوداً معاً الى غير النهاية، وعرفت استحالته»[١]

بعض الحكماء يعتبرون الوجود زائداً على الماهية، ويستدلون لاثباته كما يلي: قد نعقل ماهية الشيء في بعض الأحيان لكننا نغفل عن وجودها في نفس الوقت. كذلك لا شك في ان المعقول شيء، والمتعرض للغفلة شيء آخر.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هاتين المقدمتين هي ان الوجود غير الماهية.

---

(١) التلويحات، المجموعة الاولى لمصنفات شيخ الاشراق، ط طهران، ص ٢٢.

فيمكن القول على سبيل المثال: اننا نتصور ماهية المثلث، لكننا نتردد في وجوده الخارجي. وعلى صعيد آخر نحن نعلم بديهياً ان الذي نتصوره غير الذي نتردد فيه. والنتيجة التي توصلنا اليها هاتان المقدمتان هي ان وجود المثلث، غير ماهيته.

العبارة السابقة التي أوردناها عن «تلويحات» السهروردي، ترسم علاقة استفهام حول هذا الاستدلال، وتثير اشكالاً عليه.

هذا الاشكال يقول: هذا الاستدلال يصدق على الوجود أيضاً، لأننا نفهم الوجود مثل وجود العنقاء، لكننا لا ندري هل ان ما نفهمه كوجود، موجود في عالم العين أيضاً. وعليه فالوجود بحاجة الى وجود آخر، وهكذا يتسلسل الوجود تسلسلاً باطلاً.

في أعقاب هذا المبحث ينبري السهروردي للنقض والابرام، ويطرح العديد من المسائل في صورة تساؤلات واجابات.

فهو يعتبر الوحدة ـ كالوجود ـ من الامور الاعتبارية، ويتحدث عنها بالتفصيل.

الفيلسوف الاشراقي يطرح في نهاية هذا المبحث قاعدة تقول بأن الوجود، والوحدة، وكل ما هو مماثل لهما، من الامور الاعتبارية.

القاعدة التي أوردها السهروردي يمكن أن نصوغها بالشكل التالي: كل ما تكررت أنواعه بطريقة متسلسلة ومترادفة، فهو أمر اعتباري. ويعد الوجود من مصاديق هذه القاعدة، لأنه اذا كان موجوداً فلديه وجود. واذا كان هذا الوجود الآخر موجوداً فلديه وجود آخر غيره. وتستمر هذه السلسلة الى ما لا نهاية له. واذا ما علمنا ان التسلسل الى ما لا نهاية محال، فوجود الوجود محال أيضاً.

وفيما يلي شطر مما أورده السهروردي بهذا الشأن:

«مخلص القسطاس: كل ما رأيت تكرر أنواعه متسلسلاً مترادفاً فطريق

التقصي ما قلت. فافهم وفتش عن كل كلام حتى لا يقع الأمر ذهنياً مأخوذاً ذاتاً عينية فتفضي الى باطل. وأطنبتُ لعظم حاجة مست فيما بعد وكثرة الخبط فيه»[١].

يتحدث السهروردي في كتاب «المقاومات» أيضاً عن اعتبارية الوجود فيقول:

«واعلم ان الوجود لما صح حمله على مختلفات، ليس نفس أحدها، وهو وصف ما زاد عليه اعتبارياً فليس جزءاً منه»[٢].

اي انه يقول: ان الوجود يُحمل على امور مختلفة، والشيء الذي يحمل على امور مختلفة، فلن يكون عين أحدها. وعليه فالوجود وصف اعتباري زائد على الامور.

السهروردي لم يتحدث عن هذه المسألة في كتابي «المقاومات» و «التلويحات» فقط، وانما تحدث عنها في آثاره الاخرى، لاسيما في كتاب «المشارع والمطارحات» الذي أشبعها بحثاً.

في هذا الكتاب وبعد وصفه لآراء الكثيرين بالاضطراب والتشوش، يقسم هذه الآراء الى ثلاثة أقسام:

١ ـ مفهوم الوجود، والوحدة، والامكان، وغيرها من المفاهيم، امور زائدة على الأشياء، وتتميز بواقع عيني.

٢ ـ هذه المفاهيم ورغم انها زائدة على الماهيات، لكنها لا تتميز بصورة عينية في عالم العين.

٣ ـ هذه المفاهيم ليست زائدة على الماهيات ان في عالم العين وان في عالم الذهن.

---

(١) التلويحات، مجموعة مصنفات السهروردي، ط طهران، ص ٢٦.
(٢) المقاومات، المجموعة الاولى لمصنفات شيخ الاشراق، ط طهران، ص ١٦٨.

السهروردي يعتبر الرأي الثالث مهملاً وبلا أساس، ويصف أنصاره بأنهم من عوام الناس. ويقول بأنهم لا يستحقون ان يتحدث معهم انسان.

ويستحسن بعد ذلك الرأي الثاني، ثم يدخل في بحث ومناظرة مع أصحاب الرأي الاولى.

أصحاب الرأي الاول يستعينون بالأدلة الخمسة التالية لاثبات ما ذهبوا اليه:

١ ـ بمقدورنا ان ندعي بوضوح ان شيئاً ما، موجود في عالم العين والخارج. ويعد هذا الادعاء معتبراً ايضاً حول أحدية أو ممكنية ذلك الشيء.

ومن جانب آخر يمكننا الادعاء بأن شيئاً ما، موجود في عالم الذهن والفكر. ويعد هذا الادعاء معتبراً ايضاً حول أحدية أو ممكنية ذلك الشيء.

ولاريب في أن ثمة تفاوتاً فاحشاً بين الادعائين السابقين. ولا يوجد دليل على هذا التفاوت سوى أن يقال: ما هو ممكن في عالم الخارج فان امكانه محقق في الخارج، وما هو ممكن في الذهن والفكر، فامكانه محقق في الذهن والفكر أيضاً.

٢ ـ اذا كان باستطاعتنا ان نعتبر الشيء في الخارج ممكن الوجود، فينبغي ان نعترف بأن امكان ذلك الشيء محقق في الخارج أيضاً لأن هذا الشيء اذا لم يكن ممكن الوجود في الخارج، فلابد أن يكون اما واجباً أو ممتنعاً، لأن الشيء ليس باستطاعته ان يتحقق في الخارج، خارجاً عن الامور المتقابلة.

ويصدق هذا الكلام على وحدة أو وجود الشيء، اذ لو وجد الشيء في الخارج مجرداً عن وحدته، فينبغي أن يكون كثيراً، ولو لم يكن لديه وجود خارجي فلابد أن يكون معدوماً.

٣ ـ لو اعتبرنا الوجود، والامكان، والوحدة، وغيرها، محمولات عقلية فحسب، يلزم عن ذلك ان يُلحق ذهن الانسان هذه العناوين بأية ماهية يشاء،

بينما يكشف الواقع عما هو عكس ذلك.

٤ ـ الماهية التي كانت معدومة ثم ظهرت الى الوجود، لا تخرج عن احدى حالتين: الاولى انها لم تكسب من الفاعل شيئاً وتبقى على صورتها السابقة.

والماهية في مثل هذه الحالة تبقى على حالة الانعدام وغير جديرة بأن توصف بأنها موجودة.

الحالة الثانية انها تكسب من الفاعل شيئاً تستحق من خلاله عنوان الوجود.

وفي مثل هذه الحال ينبغي القول بأن الشيء الذي كسبته الماهية من الفاعل هو الوجود، لأن الماهية لا توجد إلّا بواسطة الوجود.

٥ ـ لا توجد أية حادثة من الحوادث في هذا العالم، ما لم يتحقق قبل ذلك امكانها في الخارج. وعليه ما يتحقق في العالم العيني، ينبغي ان يكون قد تحقق قبل ذلك امكانه في العالم العيني.

من مجموع الأدلة الخمسة التي يقدمها أنصار الرأي الأول لاثبات مدعاهم، تعتبر الأدلة الثلاثة الاولى عامة والدليلان الآخران خاصين. فالأدلة الثلاثة الاولى تشمل الوحدة والامكان وما اليهما، بينما يختص الدليل الرابع بالوجود، والدليل الخامس بالامكان.

أنصار الرأي الثاني ومن بينهم السهروردي، يقفون في مواجهة أنصار الرأي الاول ويقولون:

الأمر المقطوع به هو ان الوجود، والوحدة، والامكان، ونظائرها، امور زائدة على الماهيات، لكن عينيتها في عالم الخارج لا تعد أمراً مقطوعاً به قط.

السهروردي يقول في نقض الدليل الاول:

اتصاف شيء خارجي بصفة الامكان لا يستلزم ان تكون للامكان صورة عينية في عالم الخارج لأن بعض الأمور في عالم الخارج متصفة بصفة

الامتناع، ولكن ليس بالامكان الادعاء بأن الامتناع في عالم الخارج ذو صورة عينية.

السهروردي يسهب في الحديث بهذا الشأن، وأفرد عدة صفحات في كتاب «المشارع والمطارحات» لهذا الأمر[١]. وعبر في هذا الكتاب عن معارضته لفيلسوفين ومنطقيين شهيرين، وانبرى لانتقاد آرائهم، وهما عمر بن سهلان الساوي صاحب كتاب «البصائر» الشهير، وابن سينا.

ما أورده السهروردي بهذا الشأن، يمتاز بالدقة والأهمية، رغم ان بعض عباراته لا تخلو من ضعف وغموض لاسيما حينما لم يميز بين المعقول الثاني بالاصطلاح المنطقي والمعقول الثاني بالاصطلاح الفلسفي، وخلطه بين هذين الاصطلاحين.

ولم يكن التمييز بين المعقولات الثانية المنطقية والمعقولات الثانية الفلسفية أمراً متداولاً آنذاك. وقد بدأ هذا التمييز منذ أيام نصير الطوسي وظهر في آثار الحكماء والمتكلمين، وان لم يكن واضحاً جداً حتى في تلك الأيام. فنصير الدين الطوسي نفسه كان يعتبر الامكان والشيئية، من المعقولات الثانية المنطقية، بينما هما ليسا منها، لأن المعقولات الثانية المنطقية امور يعد الذهن ظرفاً لعروضها واتصافها، بينما يتصف الكثير من الأشياء في عالم الخارج بصفتي الامكان والشيئية.

وخضعت هذه المسألة للبحث في آثار الحكماء المسلمين بعد الطوسي، وظهرت في منتهى الوضوح في كتب صدر المتألهين الشيرازي.

ولا نريد ان نثير هذه المسألة أو نتناولها بالبحث، ولكن الأمر المهم بالنسبة لنا هو: هل يعتقد السهروردي باعتبارية الوجود حقاً، أم ان ما ذهب اليه في هذا الشأن، لم يكن سوى أمر صوري ومعلول لعلة اخرى؟

---

(١) راجع: المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى لمصنفات السهروردي ص ٣٤٣ ـ ٣٦٤.

السهروردي واعتبارية الوجود

لاريب في ان شهاب الدين السهروردي أثار هذه الفكرة في العديد من آثاره، معتبراً الوجود ـ وعلى غرار الوحدة، والشيئية، والامكان الخ ـ من الاعتبارات العقلية.

وعلى صعيد آخر تلاحظ في آثار هذا الفيلسوف الاشراقي بعض الامور التي لا تنسجم إلّا مع الاعتقاد باصالة الوجود. ففي بعض الأحيان يعتبر السهروردي النفس الناطقة وما فوقها انية صرفة ويؤكد على هذا الأمر كثيراً. فما ورد في كتاب «التلويحات» بشأن ذات واجب الوجود لا ينبغي تجاهله قط. فالسهروردي أفرد أحد تلويحات هذا الكتاب للحديث عن ذات الله تعالى، فاعتبر الواجب بالذات وجوداً بحتاً، وقال:

«ان كان في الوجود واجب فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصلها الذهن الى أمرين فهو الوجود الصرف البحت الذي لا يشوبه شيء اصلاً من خصوص وعموم، وما سواه لمعة عنه أو لمعة عن لمعة لا يمتاز إلّا بكماله. ولأنه كله الوجود، وكل الوجود صرف الوجود الذي لا أتم منه كلما فرضته، فاذا نظرت فهو هو اذ لاميز في صرف شيء»(١).

اذن فهذه العبارات تؤكد على ان الواجب بالذات وجود صرف، وليست لديه اية ماهية عدا الوجود. ولاشك في ان من الأحكام السلبية للوجود هو انه ليس لديه ثان، لأن الوجود الصرف ليس واحداً بالوحدة العددية كي يكون له ثان.

وحدة الوجود الصرف، وحدة تحرق الثاني ولا تعترف بالغير. فالوجود من حيث هو وجود متقرر بنفسه وموجود بذاته. والوجود الصرف بحسب ذاته غير متعلق بأي شيء. ولا يدور الحديث حول التعلق إلّا في تعينات الوجود

---

(١) التلويحات، المجموعة الاولى من مصنفات شيخ الاشراق، ط طهران، ص ٣٥.

وتطوراته.

اذن فالوجود غير ناشئ من شيء، ولا ناشئ لأجل شيء، ولا منحل بشيء. كما ليس لديه أي محل وموضوع. فهو فاعل جميع الأفاعيل، وصورة جميع الصور، وغاية جميع الغايات.

صدر المتألهين، أحد الذين انتبهوا الى هذا الأمر وتحدث عنه بالتفصيل. ويرى كذلك عدم تكرار الوجود الصرف:

«وبالجملة يمتنع ان يتصور تحليل حقيقته الى شيء وشيء بوجه من الوجوه، كيف وصرف الحقيقة لا يتكرر ولا يتثنى بحسبها أصلاً، لا عيناً ولا ذهناً ولا مطلقاً»(١).

ونظراً لعدم جواز التكرار والتثنية في صرف الوجود، لا يبقى أي مجال للشبهة المعروفة بشبهة ابن كمونه، اذ من المتعذر تصور التثنية والتكرار في الوجود المحض.

بتعبير آخر: ان التكرار في الوجود الصرف، ليس من قبيل فرض المحال، وانما هو أمر يستحيل فرضه.

ففي شبهة «ابن كمونه» المعروفة، فُرض وجود واجبين بالذات لكنهما مختلفان ومتباينان من جميع الجهات.

على ضوء ما ذكرناه يتضح ان من المحال فرض واجبين في الوجود الصرف. وما نسب لابن كمونة ليس عبارة عن فرض المحال، وانما هو فرض مستحيل. والذين يؤمنون بالوجود الصرف لا يفكرون قط في شبهة ابن كمونة وأمثالها.

الوجود الصرف بالطريقة المثارة في آثار السهروردي، لا تلاحظ في آثار الفلاسفة الذين سبقوه. ويبدو أن السهروردي هو اول فيلسوف اسلامي آثار هذه الفكرة. بينما وقع صدر المتألهين وجميع الذين تحدثوا في هذا الموضوع، تحت

---

(١) الأسفار الأربعة، ج ١، ط بيروت، ص ٥٤.

تأثيره.

حديث السهروردي حول الوجود وأهميته، لا يتلخص في هذا المبحث فقط، وانما تحدث عن الوجود وأهميته في العديد من الموارد الاخرى.

وجّه السهروردي الانتقاد الشديد لبعض المفكرين لعدم اعترافهم بوجود الكليات. فهؤلاء يرون أن الكليات ليست بالموجودة ولا بالمعدومة فهي ليست موجودة لأنها غير متحققة في الخارج، وليست معدومة لأنها تتمتع بنوع من الوجود في الذهن.

ويستخدم البعض هذا الكلام بالنسبة لله تعالى أيضاً فيقولون بأن الذات المقدسة لا موجودة ولا معدومة. ومما قاله السهروردي بشأن هؤلاء:

«وجماعة من الناس أيضاً تحاشوا عن أن يقولوا أن البارئ موجود أو معدوم، ووقعوا في زيغ. والذي أوقعهم في ذلك ما توهموا بسببه اللفظ انه على صيغة المفعول فقدسوه عن ذلك وتوهموا أيضاً أنه من الوجدان وما جوزوا أن يوجد لا وجداناً عقلياً لاستحالة الاكتناه، ولا حسياً. وما بسبب اللفظ أمره ولا يتأتى النزاع فيه»[(١)].

أصحاب هذا الرأي يستدلون على رأيهم بطريقتين:

الطريقة الاولى، وهي انهم يقولون: أن كلمة «موجود» صيغة مفعولية، وأنها مشتقة من لفظة «وجدان»، وعليه فالموجود هو الشيء الذي يأتي في الوجدان. ثم يؤكدون على الأمر التالي وهو ان ذات الواجب لا تأتي بالوجدان العقلي، لتعذر بلوغ العقل لكنه البارئ تعالى، فضلاً عن تعذر بلوغ الحس لهذا الكنه. والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هذه المقدمات هي ان الله ليس موجوداً!

الطريقة الثانية، وهي انهم يقولون: اذا كان الله موجوداً يلزم عن ذلك ان تشترك معه الموجودات في الوجود، وهو ما يعد شركاً.

---

(١) المشارع والمطارحات، المجموعة الاولى لمصنفات شيخ الاشراق، ط طهران، ص ٢٠٩.

السهروردي يرفض هذين الاستدلالين، ويصف الاستدلال الأول بأنه توهم لفظي ولذلك لا يقع ضمن اطار المسائل الفلسفية. وعليه لا يعد سلب عنوان الموجودية بالمعنى اللفظي عن الله تعالى، أمراً ذا بال. ما هو مهم للسهروردي ان الله تعالى موجود، وأنه وجود صرف في الواقع ونفس الأمر. كما انه يصف الاستدلال الثاني بأنه يبعث على تعطيل العقل.

مما سبق نستنتج ان السهروردي يؤمن ايماناً راسخاً بالوجود الصرف ويعتبر كل شيء آخر، زائداً وغريباً على ساحة الوجود.

واذا كان الأمر كذلك لابد أن يطرح السؤال التالي نفسه:

كيف يمكن للانسان أن يؤمن بالوجود الصرف، ثم ينكر اصالته في الوقت نفسه؟

الاجابة على هذا السؤال ليست سهلة، كما أن موقف السهروردي معقد ومبهم في هذا المضمار. فهذا الفيلسوف الاشراقي مثلما يؤمن بالوجود الصرف، يعترف كذلك بمجعولية الماهيات أيضاً. فالذين يأخذون بمجعولية الماهيات يعترفون باصالة الماهية ايضاً. الكثيرون لم يلتفتوا الى هذا الأمر الغامض، ويقدمون السهروردي على انه من القائلين باصالة الماهية.

المحقق اللاهيجاني صاحب كتاب «الشوارق» والذي يعد من أشد المؤيدين لاصالة الماهية، التفت الى هذا الأمر، وسعى لتبديد الغموض الذي يلف موقف السهروردي.

فالقول بتقرر الماهيات منفكة عن الوجود، كان سائداً في ايام السهروردي، ولو قال أحد بمجعولية الوجود في ظل مثل تلك الظروف، لكان معنى هذا ان الماهيات مستغنية في تقررها عن خالقها وجاعلها. واستغناء الماهيات عن الجاعل يستلزم الأخذ بالثابتات الأزلية.

السهروردي بصفته شخصية ذات اطلاع على الظروف الفكرية والثقافية

السائدة في عصره، بادر الى تجاهل نظرية مجعولية الوجود والأخذ بمجعولية الماهيات، رافضاً من خلال ذلك الاعتراف بالثابتات الأزلية، ومعتبراً هذا الرأي هشاً ومتزعزعاً.

اذن وعلى ضوء الظروف الاجتماعية الخاصة التي ظهرت فيها نظرية السهروردي القائلة بمجعولية الماهيات واعتبارية الوجود، فمن الممكن ابداء الشك والتردد في اعتبارها الدائمي.

النظرية التي تبدي في كل ظروف خاصة، لابد وأن تتغير بتغير تلك الظروف. وعليه من الممكن القول ان السهروردي لو كان يعيش في ظروف اخرى غير الظروف التي كانت سائدة في زمانه، لما امتنع عن الاعتقاد بجعل الوجود.

المحقق اللاهيجاني ـ وكما تقدم ـ أثار هذه المسألة بشكل كلي وذلك في المسألة السابعة والعشرين من كتاب «الشوارق»، وقال:

«أن المراد بكون المجعول هو الماهية، هو نفي توهم أن تكون الماهيات ثابتات في العدم بلا جعل ووجود، ثم يصدر عن الجاهل الوجود أو اتصاف الماهية بالوجود. فاذا ارتفع هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى جعل الوجود أو الاتصاف بعد أن يتيقن أن لا ماهية قبل الجعل».

اذن فالمحقق اللاهيجاني يعزو القول بمجعولية الماهيات الى الخوف من اشاعة عقيدة فاسدة، لذلك فحين لا يوجد هذا الخوف، لا يبقى أي دافع للقول بمجعولية الماهيات.

ما يبعث على التعجب هو: كيف بمقدور هذا المحقق الاعتقاد بما ذهب اليه هنا مع ما لديه من اصرار شديد على اصالة الماهية؟

ويبدي محمد علي النوري، محشي كتاب «الشوارق»، تعجبه من موقف اللاهيجاني ويقول:

«ليت شعري كيف يقول هذا المحقق بهذا مع ذهابه الى أن هذه الأفراد

الحقيقية للوجود ممتنعة الوجود في الخارج؟»[١].

هادي السبزواري يرى ان اللاهيجاني ينتحل ـ من خلال التفسير الذي قدّمه لنظرية جعل الماهية ـ العذر للسهروردي في فكرته القائلة بأن المجعول هو الماهية. ثم يقول بأن ضرر هذا العمل اكبر من نفعه، لأنه يضفي الاستحكام على الماهيات ويصنع منها جبلاً بينما هي أوهن من بيت العنكبوت، وليست سوى بضعة أسماء لا غير.

السبزواري يعتقد ان الماهيات امور اعتبارية ومتأخرة عن الوجود، ولذلك يقول للوجود بتقدم بالحقيقة على الماهية. وعلى أساس هذه النظرية لا يبقى أي مجال لتوهم الثابتات الأزلية.

---

(١) حاشية الشوارق، ط حجرية، ص ١١٧.

دليل آخر

ذكرنا في المبحث السابق بأن السهروردي ورغم تحدثه كثيراً عن اعتبارية الوجود، ولكن توجد في آثاره بعض العبارات والاشارات التي لا تـنسجم إلّا مع اصالة الوجود. في كتاب «حكمة الاشراق» قاعدة يدرس فيها مـقومات الشيء، ولكنها تنم ايضاً وبشكل غير مباشر عن عينية الوجود. هذه القاعدة تقول:

«لا يجوز أن يكون للشيء مقومات مختلفة الحقيقة على سبيل البدل اذ تخلف الماهية بكل واحد منها. ولكن يجوز أن يكون للشيء مقومات مختلفة لوجوده على سبيل البدل»[١].

هذه القاعدة ببساطة هي: انه ليس بمقدور الحـقيقة الواحدة ان تكون ذات مقومات مختلفة بحيث تتعاقب هذه المقومات ويحل بعضها محل البعض الآخر. ويصدق هذا الكلام على الماهية أو ذات الشيء فقط. ولكن الشيء بمقدوره ان يحظى من حيث الوجود بمختلف المقومات.

والمقوم في الاصطلاح عبارة عن ذلك الأمـر الذي ليس بمـقدور الشيء ان يوجد بدونه.

ولابد من الانتباه الى ان مقوم الوجود يختلف عن مقوم الماهية. فمقوم الماهية عبارة عن الشيء الذي لا توجد الماهية بدونه، ويُعد جزءاً من الماهية أيضاً. ومقوم الوجود عبارة عن الأمر الذي لا يوجد الشيء بدونه، ويُعد خارج ذات

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ١٦٢.

الشيء.

فعلى سبيل المثال يمكن القول بأن «النطق»، مقوم لماهية الانسان، اذ ان النطق يمثل جزءاً من ماهية الانسان، فضلاً عن ان الانسان لا يمكن ان يوجد بدون نطق.

هناك كلام طويل بشأن مقوم الوجود، غير أن قطب الدين الشيرازي شارح «حكمة الاشراق» يكتفي بذكر مثالين هما: المخلوقية بالنسبة للانسان، والعرضية بالنسبة للون الأسود.

فالمخلوقية بالنسبة للانسان، والعرضية بالنسبة للون الاسود، يعدان من مقومات الوجود، لأن الانسان لا يوجد بدون مخلوقية، واللون الأسود لا يتحقق بدون عرضية، رغم ان المخلوقية ليست جزءاً من ماهية الانسان، ولا العرضية جزء من أجزاء السواد.

وبعد اتضاح التباين بين مقوم الماهية ومقوم الوجود، فمعنى ما ورد في هذه القاعدة هو ان الشيء الواحد من حيث ماهيته لا يستطيع ان تكون لديه مقومات مختلفة ومتعددة بحيث يحل بعضها محل البعض الآخر، لأن التغيير في أي مقوم يؤدي الى التغيير في الماهية. فالحيوان يؤلف بمقوم الناطقية ماهية تُدعى الانسان، لكنه يؤلف بمقوم الصاهلية ماهية اخرى غير ماهية الانسان.

غير ان الوضع، ليس على هذا المنوال في مقومات الوجود، لأن الشيء بمقدوره أن يكون من حيث وجوده ذا مقومات مختلفة ومتعددة بحيث يحل بعضها محل البعض الآخر على سبيل البدل. والسبب في ذلك هو ان مقومات الوجود كائنة خارج ذات الشيء، فلا تتغير ذات الشيء بتغير هذه المقومات.

مما سبق يتضح ان الوجود لديه هوية عينية، لأننا لو اعتبرناه أمراً اعتبارياً منتزعاً من الماهيات، لوجب أن يكون في حاجته الى المقومات تابعاً لحاجة الماهية الى المقومات، بينما يكشف ما ذُكر عن خلاف ذلك.

من كل ما سبق تتبلور نتيجة مهمة اخرى وهي: الفصول المختلفة والمتعددة بالنسبة الى الجنس الواحد، تُعد من قبيل مقومات وجود الشيء، ولا ينبغي عدها جزءاً من مقومات الماهية، لأن الجنس متقرر في معناه، بصرف النظر عن الفصول المتعددة.

والدليل على ذلك هو ان الفصل لا يدخل في معنى الجنس قط، ولا يخرج عن دائرة ماهيته. ولهذا السبب قيل: يُعد الفصل عرضاً خاصاً بالنسبة للجنس، ويعد الجنس عرضاً عاماً بالنسبة للفصل.

وعليه فالجنس من حيث هو جنس، بحاجة الى الفصل في وجوده وتحصله. كما تمثل الفصول المختلفة والمتعددة، مقومات وجود الجنس التي يحل بعضها محل البعض الآخر على سبيل البدل.

اي ان الجنس كجنس، معنى واحد، وأنه لا يوجد لا في الخارج ولا في الذهن بدون انضمام أحد الفصول.

صدور البسيط عن المركب

البسيط والمركب يمثلان عنوانين متقابلين لا يجتمعان حتى في مورد واحد. والتقابل بينهما وان كان من نوع تقابل السلب والايجاب على أحد الاعتبارات، إلّا انه يعد من نوع تقابل التضايف لاعتبار آخر.

البسيط عبارة عن الشيء الذي ليس لديه جزء. على العكس من المركب الذي هو عبارة عن الشيء الذي لديه أجزاء. والبسيط قابل للتقسيم الى قسمين: حقيقي، وخارجي. والمركب قابل للتقسيم الى قسمين: خارجي، وذهني.

ان مسألة الصدور، شأن من شؤون قانون العلية، وقانون العلية من الاصول البديهية للعقل.

وثمة حديث طويل حول مبدأ العلية. ويُعد لزوم السنخية بين العلة والمعلول، من بين الامور التي يتفق عليها المحققون من الفلاسفة، ولكن هناك اختلاف بشأن الأمر التالي: هل بمقدور الشيء المركب ان يكون علة للشيء البسيط؟

البعض يرى ان المركب ليس بمقدوره ان يكون علة للبسيط، لأن المركب ذو أجزاء عديدة، وحينذاك يمكن تصور تأثير هذه الأجزاء على البسيط، بثلاثة أوجه:

الوجه الأول: الشيء البسيط كمعلول، يدين كل وجوده لكل جزء من أجزاء المركب. وهذا الوجه محال في نظر العقل، لأن المعلول حينما يدين في وجوده لأحد أجزاء المركب، فلن يحتاج الى سائر الأجزاء.

الوجه الثاني: عدم تأثير اي جزء من أجزاء المركب في الشيء البسيط قط. وفي مثل هذه الحال، لن يكون أي جزء من أجزاء المركب، جزءاً من العلة.

الوجه الثالث: ان يؤثر كل جزء من أجزاء المركب في جزء من الشيء البسيط، وفي مثل هذه الحال، لا يُعد ما فرضناه بسيطاً، بسيطاً، وانما يُحسب على مجموعة المركبات.

الفيلسوف الاشراقي شهاب الدين السهروردي، أحد الذين عارضوا هذا الفريق، وقال بجواز صدور البسيط عن المركب.

يقول السهروردي بهذا الشأن:

«يجوز أن يكون للشيء علة مركبة من أجزاء. وأخطأ من منع أن يكون لعلة الشيء جزءان معللاً بأن الحكم اما أن يُنسب بكلية الى كل واحد وهو محال اذ ما ثبت بواحد لا يحتاج الى الاثبات بالآخر، أو لا يكون لأحدهما بانفراده أثر فيه بوجه، فليس بجزء للعلة، أو كان لكل واحد منها فيه أثر فهو مركب. والغلط انما ينشأ من ظنه أنه اذا لم يكن لكل واحد منها فيه اثر فلا يكون كل واحد جزءاً، وذلك بيّن البطلان».

اي انه يقول بأن هؤلاء يتصورون بأن كل جزء من أجزاء المركب اذا لم يؤثر في الشيء البسيط بشكل منفرد، فلن يكون من أجزاء العلة، غير أن هذا التصور باطل لأن مجموع الاجزاء كمركب، ذات أثر واحد، وهذا الأثر هو عبارة عن شيء بسيط.

بتعبير آخر: ان عدم تأثير أي جزء من الأجزاء بشكل منفرد، لا يستلزم ان تكون مجموع الأجزاء كمركب، فاقدة للتأثير أيضاً. كمثال على ذلك: ان كل واحد من آحاد العدد «١٠» لا يمكن عدّه زوجاً، غير ان عدم زوجية أي واحد من آحاد العدد «١٠» لا تستلزم ان لا يكون العدد «١٠» عدداً زوجياً أيضاً.

ويتحدث السهروردي في موضع آخر من كتاب «حكمة الاشراق» عن

كيفية صدور البسيط عن المركب ويوضح موارده. فهو يرى ان النور القاهر أو العقل الكلي، امر مركب من حيث الأشعة والأضواء الحاصلة من أنواره الاخرى. ويمكن ان يكون هذا الأمر المركب علة لصدور شيء بسيط يمكن ان يؤلف أحد العقول المتكافئة في السلسلة العرضية. وعليه فالأشعة والأضواء المتمركزة في النور القاهر، بمنزلة أجزاء العلة. والنور القاهر بما لديه من أشعة وأضواء، مؤثر في ايجاد الشيء البسيط.

وجود الأنوار المحسوسة في هذا العالم يمكن ان يكون شاهداً صادقاً على هذه الفكرة. فلو أخذنا موجوداً بنظر الاعتبار هو نوراني في حد ذاته وكذلك متنور بأشعة الأنوار الاخرى، فما يحصل من هذا الموجود النوراني، ليس سوى شعاع واحد فقط. وهذا الشعاع الواحد ـ الذي هو شيء بسيط صادر من مجموعة الأنوار ـ يستنير بدوره بأشعة الأنوار الاخرى، ويُصبح كأمر مركب منشأً لصدور شعاع آخر. ويصدق هذا الكلام على الشعاع الآخر أيضاً. وتستمر هذه الحركة نزولياً حتى يتوقف صدور الشعاع.

بتعبير آخر: حينما يصدر المعلول عن العلة فان الأنوار في سيرها النزولي، فضلاً عن تمتعها بشعاع علتها، تتمتع ايضاً بأشعة الأنوار التي تتمتع بها علتها. وبهذه الطريقة تحصل مجموعة من الأنوار تختلف عن المجموعة التي قبلها. وهذه المجموعة تُصبح علة لشعاع آخر أيضاً لديه نفس هذه الكيفية.

وعليه تكون جهات الاختلاف في العقول الطولية كثيرة، ولا يقتصر عددها على ما يدعيه المشاؤون. وتصدر العقول المتكافئة عن جهات العقول الطولية، وتصدر النفوس الكلية عن العقول المتكافئة، ثم يصدر عالم المثال، ثم عالم الأفلاك.

السهروردي يعتقد بأن كل واحد من العقول الطولية قد شاهد نور الأنوار واستشرق باشراق شعاعه، اذ لا وجود للحجاب والمانع بين الأنوار، كما انها مجردة عن كل بعد ومادة. فالحجاب من خواص الهيولى ومن لوازم الجرمانية.

فحينما لا توجد هيولى وبُعد، لا يوجد حجاب ومانع ايضاً.

اذن فالأنوار القاهرة متحلية بتضاعف الأشعة المتعاكسة وتعانق بدائع الفيوضات. فالعالي يشع على السافل، والسافل يستقبل شعاع العالي. كما أن تضاعف الأشعة وتعانق الأنوار، امر يجري بحيث يستفيض القاهر الثاني من نور الأنوار مرتين.

القاهر الثاني ونظراً للقابلية التي لديه، يستضيء مرة بدون واسطة ومرة اخرى بواسطة النور الأقرب، بالنور السانح الذي هو شعاع نور الأنوار. اما القاهر الثالث فانه يستضيء بالنور أربع مرات. فتتحقق الأنوار بهذا الترتيب المتضاعف. فالقاهر الثالث فضلاً عن انه يعكس نوري القاهر الثاني، فانه يستنير بدون واسطة بنور الأنوار مرة، وبالنور الأقرب مرة اخرى.

العبارات التي اوردها السهروردي بهذا الشأن كالتالي:

«وكل سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة حتى أن القاهر الثاني يقبل من النور السانح من نور الأنوار مرتين، مرة منه بغير واسطة وباعتبار النور الأقرب مرة اخرى، والثالث أربع مرات، والرابع ثماني مرات، أربع من انعكاس صاحبه وهو الثالث ومرة من الثاني، ومرة من النور الأقرب، ومن نور الأنوار بغير واسطة، وهكذا يتضاعف»[1].

اذن نفهم من عبارات السهروردي بأن عالم العقول يتميز بتضاعف الأنوار وتعانق الأشعة نظراً لعدم وجود حجاب الهيولانية وبُعد الجرمانية. كما ان جهات الاختلاف في العقول الطولية وتعدادها، غير محدودة بحد معين.

وعليه فالسهروردي لا يعارض الكثير من الحكماء في مسألة صدور البسيط عن المركب فقط، وانما حتى في صدور الكثير عن الواحد بالطريقة التي يتحدث عنها المشاؤون.

---

(١) شرح حكمة الاشراق، ط حجرية، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥.

نصير الدين الطوسي اتخذ في قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد» طريقة تختلف عما ذهب اليه الآخرون في هذا المضمار. وقد سلّط الضوء على هذه الطريقة في كتاب «شرح اشارات الشيخ الرئيس ابن سينا»(١).

الذين لديهم معرفة بنظرية السهروردي حول كيفية صدور الكثير عن الواحد، واحاطة بآثار هذا الفيلسوف الاشراقي، يدركون جيداً بأن نصير الدين الطوسي قد تأثر بنظريته هذه. وليس الطوسي هو المفكر الوحيد الذي تأثر بأفكار هذا الفيلسوف الاشراقي، وانما تأثر بأفكاره الكثيرون غيره.

امتناع التأثير المتقابل

شهاب الدين السهروردي أفرد التلويح السادس من المرصد السادس من كتاب منطق «التلويحات»، لاستعراض سلسلة من الضوابط والقواعد المتفرقة ذات النفع العام. وقد دعا بعض هذه الضوابط بالعرشية فيما دعا البعض الآخر باللوحية. وبحث في الضابط الأخير من هذه المجموعة فكرة امتناع التأثير المتقابل فقال:

«ضابط: لا يتصور شيئان وجود كل واحد منهما متقدم بالآخر، فيتقدم كل واحد منهما على نفسه وعلى الآخر هذا محال. وقيل انه لا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما مع الآخر ضرورة فانه ان كان لكل منهما مدخل في وجود الآخر فيتقدم عليه كما سبق. وان كان لأحدهما مدخل فقط فيتقدم فلا معية، وان عدم الافتقار فيصح كل دون الاطلاق، فان الاضافات مثل الابوة والبنوة لا يتصور وجود كل واحد منهما إلّا مع الآخر»(٢).

يمكن تبسيط هذا الضابط كالتالي:

(١) للاطلاع على نظرية نصير الدين الطوسي في هذا الشأن، راجع: شرح الاشارات، ج ٣، ط طهران، ص ٢٤٤.

(٢) منطق «التلويحات»، تصحيح الدكتور علي أكبر فياض، ط جامعة طهران، ص ٩٢.

حينما يكون «أ» بحاجة في وجوده الى «ب»، فلابد أن يكون بحاجة ايضاً الى ما يحتاج اليه «ب». واذا كان «ب» بحاجة في وجوده الى «أ»، فالنتيجة هي ان «أ» بحاجة في وجوده الى «أ». وهذا هو عين ما يُدعى بتوقف الشيء على نفسه، والذي يوجب التناقض.

وما قيل بشأن حاجة «أ» الى «ب»، يصدق على حاجة «ب» الى «أ» أيضاً. وعليه فان «أ» و«ب» لا يحتاج أحدهما في وجوده الى الآخر.

ما ذُكر هنا لا يصدق إلّا في الموضع الذي يحتاج فيه كل من الشيئين الى الآخر في وجوده. وقد ذهب البعض الى ما هو أبعد من ذلك فرأى صدق هذا الكلام على معّية الشيئين أيضاً. فهؤلاء يقولون بأن المعية قابلة للتصور من خلال ثلاثة أوجه لا يخلو اي واحد منها من اشكال:

الوجه الأول هو أنّ كل واحد من هذين الشيئين مؤثر على وجود الشيء الآخر ولديه تدخل تام فيه.

يلزم عن هذا الوجه ان يتقدم أحد هذين الشيئين في وجوده على نفسه، وهو ما يوجب التناقض.

الوجه الثاني هو ان يؤثر أحد هذين الشيئين فقط على وجود الشيء الآخر.

يلزم عن هذا الوجه هو أن يتقدم ما هو مؤثر في وجود الآخر، وحينئذ تفقد المعية معناها.

الوجه الثالث هو ان لا يحتاج اي واحد منهما الى الآخر.

يلزم عن هذا الوجه امكان تحقق أي واحد منهما بدون الحاجة الى الآخر، وحينذاك لا معنى للمعية.

السهروردي يرفض ما يذهب اليه أصحاب هذا الرأي، وينقضه من خلال تحقق الاضافات، كالاضافة بين الأب والابن، وسائر الامور ذات الاضافة. والاضافة عبارة عن نسبة متكررة لا يمكن معها تصور وجود أحد الطرفين

بدون وجود الطرف الآخر.

اذن فالمعية متحققة في باب الاضافة، وليس بمقدور أحد أن ينكرها. كما انها متحققة على صعيد المعلولين الذين لديهما علة واحدة.

هذا الفيلسوف الاشراقي يشير في نهاية هذا الضابط الى بعض أقسام «الدور» الجائز، كما في المثال التالي: ان رطوبة الأرض متعلقة بنزول المطر، ونزول المطر متعلق بوجود البخار، ووجود البخار متعلق برطوبة الأرض. فالدور المتحقق هنا لا يعتبره السهروردي من أقسام الدور المحال لأن مقدار المطر الذي تتعلق به رطوبة الأرض، غير ذلك المقدار الذي يتعلق به نزول المطر.

على ضوء ما تقدم يمكن القول بسهولة بأن التأثير المتقابل بين شيئين لا يكون ممتنعاً ومحالاً إلّا اذا كان كل منهما معتمداً في وجوده على الآخر. ولا يمتنع التأثير على صعيد ظواهر العالم المادي، لأن العوامل الطبيعية في العالم المادي ذات جانب اعدادي وغير مانحة للوجود.

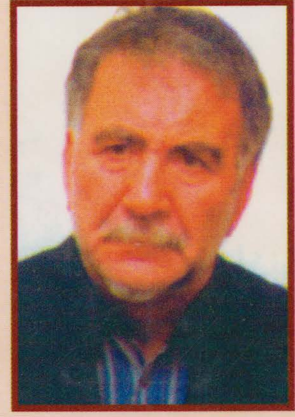
ولا تخلو أية علة من العلل والأسباب الفاعلية في عالم الطبيعة من نوع من الانفعال، كما أنها متأثرة في عين تأثيرها.

اذن ما أورده السهروردي في هذا الضابط لا يصدق على العلل والأسباب الاعدادية.

الفهرس

الأستاذ الدكتور

غلام حسين إبراهيم ديناني



ولد عام ١٩٣٤ بمدينة اصفهان وتتلمذ في الحوزات العلمية العريقة على يد اساطين العلم وحضر أبحاث الفقه والأصول العالية عند المرجع الشهير السيد البروجردي والامام المجدد الخميني الراحل والفقيه اللامع السيد محمد محقق الداماد كما درس الفلسفة والعرفان عند الأستاذ القدير السيد أبو الحسن الرفيعي القزويني والعالم الرباني الشيخ محمد علي الحكيم ولازم أبحاث الفيلسوف والمفسر الكبير السيد محمد حسين الطباطبائي لأكثر من عشرةأعوام حتى عُدَّ من أبرز تلامذته وحملة فكره.

وحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة والحكمة من جامعة طهران عام ١٩٧٣م ومارس التدريس في أشهر جامعات ايران كأستاذ متمرسٍ وناقدٍ يشار إليه بالبنان في المحافل الفكرية والأوساط العلمية

من مؤلفاته

- القواعد العامة الفلسفية (مجلدان)
- إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي.
- المنطق والمعرفة عند الغزالي.
- أسماء وصفات الحق تعالى.
- مناجاة الفيلسوف.
- المعاد عند الحكيم المدرس الزنوزي.
- العقل والعشق الإلهي - (مجلدان)
- الوجود الرابط والمستقل.

وله عدة كتب ومقالات أخرى.



دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع

هاتف: ٥٥٠٤٨٧ /٠١- ٨٩٦٣٢٩ /٠٣- فاكس: ٥٤١١٩٩ /٠١

ص.ب: ٢٨٦/ ٢٥ الغبيري - بيروت لبنان

E-mail: daralhadi@daralhadi.com

URL: http://www.daralhadi.com